

LEER EN EL CIELO: ASTRÓLOGOS LITERARIOS DE IMPERIAL A CERVANTES

LUIS MIGUEL VICENTE GARCÍA
(Universidad Autónoma de Madrid)

INTRODUCCIÓN

La concepción de la ciencia en el humanismo renacentista puede perfectamente ser estudiada en relación con la literatura, porque la idea que se tenía entonces del mundo como una unidad viva con todos sus miembros interconectados afecta también a la relación de los saberes entre sí. El positivismo trajo como efecto secundario un tipo de delimitación de las ciencias que, si bien facilitó avances en lo que se nombra como especialidades, borró los nexos que unen los distintos conocimientos y se olvidó de la analogía universal, que veía en todo una red de nexos universales que posibilitaba ver una cosa en otra, abajo como arriba.

Un título tan general como el propuesto para esta contribución conlleva una mirada panorámica. La organización de este Seminario me encargó esa visión de preferencia sobre el estudio de un autor concreto y he tratado, pues, de escribir una introducción sobre cómo se crea y evoluciona la imagen del sabio astrólogo, poeta y guía casi siempre, en la literatura castellana desde el primer humanismo hasta el final del Barroco e investigar en cómo se emplea una poética de imágenes celestes nutrida y desgajada de un sistema de pensamiento hermético, que fue especialmente fecundo desde el Renacimiento italiano hasta el Racionalismo.

Una imagería celeste que se pone en boca sobre todo del personaje-arquetipo del sabio astrólogo, desde Francisco Imperial a Cervantes, como intentaremos bosquejar en este trabajo. Esto es, desde el primer Renacimiento hasta el final del Barroco.

La semántica del pensamiento hermético es compleja y variada pues no hay un solo canon sino una selva de tradiciones que el humanismo renacentista intentó sintetizar. Bajo el término «neoplatonismo» se acogieron muchas doctrinas herméticas que por un camino u otro trataban de la inmortalidad del alma y de la eterna correspondencia entre lo de arriba y lo de abajo.

Muchos de los escritores humanistas conciben las relaciones entre el microcosmos y el macrocosmos como otros sabios de otras esferas culturales. Una literatura comparada ofrece la posibilidad de comprobar que, en esencia, esa aproximación ha estado en la base de toda sabiduría. Así expresa Richard Wilhelm el principio fundamental en que se basa la piedra angular de la cultura tradicional china, el *Libro de Las Mutaciones*: «Consiste en suponer que existe una armonía y un nexo general entre el macrocosmos y el microcosmos, entre las imágenes que el cielo envía y las ideas culturales que conciben los santos para imitarlas».¹ Para comprender el significado que Lao Tsé atribuye a tales imágenes, dice Wilhelm:

Sirva la comparación con la doctrina de las Ideas de Platón, pero teniendo en cuenta que la enseñanza de Lao Tsé no nace de un proceso dialéctico. Él se inspira en una visión primaria que tiene lugar en las profundidades de la psique, y ve «imágenes» en vez de desarrollar las ideas de una manera abstracta. Las imágenes de las cosas son las semillas de la realidad. Igual que la semilla contiene al árbol como entelequia, de un modo incomprensible, invisible, y sin embargo completamente unívoco, así encierran las imágenes-simiente los fenómenos reales. (pág. 145)

Las ideas neoplatónicas se parecen a esas imágenes-simiente o arquetípicas que parecen pertenecer a la sabiduría perenne, como la nombraba Aldous Huxley. El humanismo del Renacimiento aspiró a esa sabiduría universal y perenne partiendo del método filológico y comparativo, integrados en una filosofía abierta que buscaba la síntesis en vez de la confrontación, y la continuidad en vez de la exclusión de los saberes antiguos.

El entorno de Marsilio Ficino tuvo acceso a gran número de textos filosóficos y neoplatónicos griegos traídos a Europa poco antes de la caída del Imperio

¹ Lao Tse, *Tao Te King*, traducido del alemán por M. Wohlfeil y M. P. Esteban, Málaga: Sirio, 2004, 8ª ed., pág. 139.

Cristiano Bizantino en 1453. El hermetismo penetró en casi todos los aspectos de la cultura europea, y la literatura no fue una excepción. Antes del Renacimiento ya había en el occidente medieval prendido un germen hermético que hemos tratado de investigar en previos trabajos;² germen que posibilitó la explosión del entusiasmo renacentista por la literatura hermética.

Entre los textos que defendían un universo heliocéntrico estaba *el Corpus Hermeticum*, traducido para Cosme de Medici por Marsilio Ficino en 1463.³

El interés por la literatura griega de la Antigüedad se unió al despertado por otras culturas como la árabe, la hebrea, la egipcia... En todas ellas había concepciones astrológicas semejantes: el hombre es capaz de crear en su interior «una imagen de los cielos» tal y como expresaba Ficino igual que Lao Tsé. El hombre renacentista volvió a comprender en profundidad a Platón que en los *Diálogos* repetidamente describía los cielos como la imagen más perfecta del alma del mundo, y los escritos herméticos de todas las tradiciones reforzaban esta idea de correspondencia entre lo de arriba y lo de abajo. Plotino, como el más sobresaliente de los neoplatónicos, había suministrado en Occidente una comprensión de la sincronicidad entre lo de arriba y lo de abajo más que una relación de causalidad, y había proporcionado así la posibilidad de que el hombre sabio viera una cosa en otra, en términos más simbólicos y de co-

² Especialmente en nuestra monografía, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid: Ediciones del Laberinto, Colección Arcadia de las Letras, 2006.

³ En 1511 Copérnico comenzó a plantearse una solución heliocéntrica, pues el calendario eclesiástico, el ritmo aparente que demostraba la perfecta alineación de la Iglesia con el orden celestial, ya no se correspondía con las estaciones. Su objetivo era reparar las *Tablas alfonsíes* del movimiento planetario, inspiradas en Ptolomeo, que habían demostrado su inexactitud. Copérnico desarrolló su conclusión heliocéntrica como una solución racional para las discrepancias que encontró en sus observaciones empíricas sobre las tablas alfonsíes. En su dedicatoria al Papa Pablo III al comienzo de *De revolutionibus orbium coelestium* escribió: «Por tanto me esforcé por releer todos los libros de los filósofos que pude conseguir, para ver si alguno de ellos había supuesto que los movimientos de las esferas del mundo eran diferentes de aquellos propuestos por los que enseñaban matemáticas en las escuelas. De hecho, primero hallé en Cicerón que Nicetas enseñaba que la tierra se movía. Y después encontré en Plutarco que había algunos otros de la misma opinión: copiaré sus palabras para que todos puedan conocerlas...». Los «algunos otros» de que habla Copérnico son los antiguos pitagóricos, notables por su creencia de que el Sol era la fuente divina de toda vida y el centro de toda existencia. Copérnico continúa así: «porque sabía que otros antes de mí dispusieron de la libertad para construir los círculos que quisieran a fin de demostrar los fenómenos celestes, pensé que a mí también se me permitiría poner a prueba, suponiendo que la Tierra tuviera algún movimiento, demostraciones para las revoluciones de las esferas celestes menos inseguras que las de mis predecesores» (*Apud* Darcy Woodall, «Una astrología hermética. Del Renacimiento al comienzo de la Edad Moderna», trad. E. Eskenazi, <http://homepage.mac.com/eskenazi/woodall.html>, pág. 4).

respondencia —de sincronidad— que de causalidad. Esto facilitó mucho la cristianización de los arquetipos astrológicos y su empleo como símbolos literarios.⁴

Dentro del *Corpus Hermeticum* y *filosófico*, todas las formas de astrología, incluyendo la astrología judiciaria, encontraron razón de ser.⁵

Los astrólogos aceptaron la teoría heliocéntrica: Copérnico, Kepler, John Dee, Giordano Bruno, Tomaso Campanella, Thomas Digges y Thomas Ventor, etc.⁶ Luego el cisma católico-protestante trajo consecuencias mucho más reduc-

⁴ Vid. nuestro artículo, «Plotino y el problema de las estrellas: una solución para los neoplatónicos», *Revista Española de Filosofía Medieval*, 7 (2000), Universidad de Zaragoza, págs. 189-96. Recogido y ampliado en nuestro libro citado *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, que investiga en un corpus extenso de textos literarios medievales en español (del siglo XIII al XV) la presencia del simbolismo astrológico y sus distintos fines. Domingo Ynduráin señaló, aunque no analizó sistemáticamente, el empleo de estos símbolos astrológicos en la literatura humanista: «Estos símbolos, que funcionan como carismas, cumplen su efecto [...] Todo lo cual, en definitiva, y si se elimina el carácter sacramental, coincide con el concepto habitual de símbolo en la literatura», Domingo Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid: Catedra, 1994, pág. 268.

⁵ En palabras de Woodall: «El hermetismo no sólo proporcionó una justificación espiritual para un cosmos cuyo centro es el Sol, sino que inspiró una visión imaginal del mundo... desarrollada de modo más convincente en la magia astrológica de Ficino, y más tarde con Robert Fludd, Paracelso, John Dee, Giordano Bruno, y también muchos otros. La generosidad dadora de vida del Sol Hermético fue articulada amorosamente por Ficino: «Nuestra alma, además de mantener los poderes particulares de sus miembros, promueve el poder común de la vida a través nuestro, pero especialmente a través del corazón, fuente del fuego íntimo del alma. De modo semejante, el Alma del Mundo florece en todas partes, pero especialmente mediante el Sol, en tanto despliega sin discriminación alguna su común poder vital» (Woodall, art. cit., pág. 4). Woodall sintetiza también el certero pensamiento de C. G. Jung al comprender el arma de doble filo que supuso el desarrollo de la astrología-astronomía: «[Jung] creía que el re-descubrimiento de un universo cuyo centro es el Sol fue una motivación psicológicamente poderosa para el desarrollo de la moderna consciencia individualizada. Pero también llamó la atención sobre la Consciencia Solar “sombria” que llevó a una creciente “confianza en la observación y experimento sobre los objetos de la naturaleza”... lo que finalmente excluyó los modos de percepción no empíricos, no basados en la sensación. El acento en el ideal de “vista” se literalizó, conduciendo a la conclusión final de que el único modo de percepción humana “real”, “objetivo” se redujo al de la visión física» (pág. 6).

⁶ Acertadamente señala Woodall cómo tanto Kepler como Tycho Brahe y la mayoría de astrónomos de la época eran seguidores del Hermetismo Renacentista, una mezcla de neoplatonismo helenístico, astrología, magia y filosofía griega, que a mediados del Renacimiento había teñido casi todos los aspectos de la cultura europea, con el impulso de estudiosos como Ficino, Picco della Mirandola y tantos otros bajo la protección y amparo de los papas y mecenas humanistas. El heliocentrismo copernicano necesitó las observaciones empíricas de Tycho, explicadas por las leyes de Kepler, observadas por el telescopio de Galileo, y demostrada como teoría por las Leyes de Newton. Todos estos hombres estaban convencidos de la necesidad de un orden universal perfecto y predecible como el idealizado en la filosofía neoplatónica y hermética.

cionistas.⁷ La Iglesia Católica reaccionó a la Reforma tratando de eliminar toda la herencia pagana. En 1585 Sexto V sacó la primera bula papal prohibiendo la astrología judiciaria. En la segunda bula de 1631 la astrología fue considerada herejía junto con los textos herméticos sobre astrología judiciaria, magia «natural» neoplatónica, alquimia, o cábala. A finales del s. xvi la enseñanza de la astrología judiciaria se eliminó de las universidades italianas y los astrólogos comenzaron a desaparecer. En 1600 se quemó en la hoguera a Giordano Bruno por defender su visión de un universo infinito. En Inglaterra John Dee fue acusado de brujo y sufrió la destrucción de su famosa biblioteca. Galileo fue juzgado por la Inquisición e incluso Newton se guardaba para sí mismo su afición al hermetismo. Cuando las leyes de la gravedad de Newton determinaron que las fuerzas físicas causales entre la Tierra y los planetas eran insignificantes, se rompió la relación cósmica entre los cielos y la Tierra. Cualquier cosa astrológica iba a asociarse con superstición para la nueva idea de ciencia.⁸ Y los astrólogos mismos empezaron a ser de otra manera:

Antes del s. xvii los astrólogos eran buscadores de sabiduría; eran filósofos cultivados, místicos, teóricos: los buscadores de la verdad divina. Ahora, expulsados de las universidades... la astrología comenzó a tentar a los

⁷ En palabras de Woodall: «El papel inspirador desempeñado por la cosmología Hermética —y por tanto tácitamente astrológica— en el desarrollo de la moderna ciencia occidental nunca se señala lo suficiente. El Renacimiento alimentó [...] la reanimación de textos filosóficos clásicos, gnósticos y neoplatónicos, originalmente rechazados por la Iglesia, en gran parte porque celebraban las imágenes paganas. Durante el periodo fundamental de 200 años desde la mitad del siglo quince a la mitad del diecisiete que marcaron la emergencia del poder y la civilización europea occidental, el pensamiento hermético estaba en la raíz de disciplinas teóricas y prácticas que incluían la medicina, la teología, la filosofía, la política, la astronomía, la navegación y las matemáticas. Hacia el siglo dieciséis virtualmente cada corte europea, incluyendo el Vaticano, tenía un astrólogo residente. Tycho, Kepler y Galileo fueron empleados como astrólogos reales. Hombres como Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Paracelso, John Dee y Giordano Bruno —todos defensores de una perspectiva hermética— se contaban entre los científicos y filósofos prominentes de la época. A medida que una concepción pitagórica renovada del *Harmonius Mundi* (armonía de los mundos) comenzó a suscitarse, sus imágenes alegóricas astrológicas y matemáticas no sólo alimentarían a la musa de pintores y poetas, sino que fertilizaría el genio científico de Nicolás Copérnico, Tycho Brahe, Johannes Kepler, René Descartes, Francis Bacon e Isaac Newton, todos los cuales harían contribuciones fundamentales a lo que llegaría a ser la visión moderna del mundo» (art. cit., pág. 2).

⁸ En palabras de Woodall: «Con la victoria del cientificismo y la concurrente divulgación del fundamentalismo cristiano, el centro intelectual y espiritual de gravedad cambió. Scientia ya no incorporaría más todo el conocimiento, metafísico y físico. En cambio devino la sierva de la tecnología. La máquina cósmica se había vuelto el modelo para una mente única, autoritaria, como fuente de orden absoluto tanto en la religión como en la ciencia. En vez de un mundo vivificado por un dinamismo espiritual expresado con un lenguaje simbólico de correspondencias estructuradas, la realidad era ahora material, literal y concreta» (págs. 7-8).

oportunistas, los incultos y los necios. A medida que progresaba el s. xvii, la descripción de su trabajo, con muy pocas excepciones, se había reducido a la de agoreros personales o curanderos populares [...] La razón para la obstrucción de la astrología es quizás mucho más banal: finalmente los astrólogos se autocensuraron al adoptar tácitamente una visión del mundo «reformista» que era cada vez más desconfiada respecto a la posibilidad de una realidad no material [...] A medida que los mismos astrólogos aceptaban un pensamiento reduccionista de causa y efecto [...] la cosmología astrológica fue finalmente arrojada a la deriva de sus raíces filosóficas y herméticas, sin un hogar en la religión, la ciencia, la filosofía o la metafísica (Woodall, págs. 8-9)

LA HUELLA DE LA ASTROLOGÍA EN LA LITERATURA HUMANISTA CASTELLANA

Hemos investigado en los orígenes del empleo literario en castellano del viaje del alma a través de las esferas planetarias y su uso con intenciones literarias en Francisco Imperial, que es el verdadero punto de partida en la incorporación de una imaginería zodiacal en español,⁹ con una extraordinaria continuidad en la literatura alegórica del siglo xv. No podemos dejar de recordar aquí algunas de las pioneras aportaciones que realiza Imperial a la literatura castellana en materia de simbología astrológica, porque de su trabajo proceden las sucesivas transformaciones de este tema, hasta alcanzar el Barroco. Él es el primer escritor que se presenta como sabio poeta astrólogo en la literatura castellana. En general los autores de *dezires* alegóricos castellanos del siglo xv no tienen un conocimiento de lo esotérico o hermético de primera mano y se limitan a explotar las posibilidades literarias de los arquetipos zodiacales y planetarios, sin que quede apenas rastro de los significados herméticos originales de los que sí se hace eco Dante.¹⁰ El primer humanismo castellano empieza a emplear los arquetipos astrológicos en la literatura española para universalizarla de la mano de poetas astrólogos que puedan aconsejar a los responsables de la política a semejanza de los poetas astrólogos italianos como Dante. El poema al nacimiento de Juan II es una propuesta de preponderancia de Castilla en el concierto europeo, emergiendo sobre las demás naciones, desarrollando la idea que el propio Dante suministra en el *Convite* de que solamente se puede conseguir la felicidad de los hombres con

⁹ Vid. Luis Miguel Vicente García, «Francisco Imperial y los *horóscopos a la carta* en los *dezires* alegóricos del siglo xv: hacia una nueva poética de metáforas celestes», *Revista de Poética Medieval*, 12 (2004), págs. 121-55; recogido y ampliado con el estudio de otros autores de *dezires* alegóricos en el capítulo vi de nuestro libro *Estrellas y astrólogos...* (págs. 151-249).

¹⁰ Vid. para aprender sobre el valor hermético de los símbolos astrológicos en la *Divina Comedia* el excelente trabajo de Edy Minguzzi, *El enigma fuerte. El código oculto de la Divina Comedia*, Barcelona: Editorial Alta Fulla, 2000 (trad. F. Molina Castillo). Reseña de Luis Miguel Vicente García, *Revista de Poética Medieval*, 10 (2003), págs. 132-42.

una monarquía universal.¹¹ Imperial propone a Juan II y a Castilla como cabeza del imperio cristiano. Para demostrar y propagar estas ideas va a emplear un tipo de horóscopo inventado donde se señalan las excelsas virtudes del monarca. El poeta puede recrear los arquetipos astrológicos con entera libertad para articular las excelencias de la persona a la que va dedicado, sin que ningún aspecto de la astrología judiciaria entre en juego. Los arquetipos zodiacales, separados de su original sistema, ofrecían, como en su uso en la *Divina Comedia*, enormes posibilidades para expresar un mensaje político o religioso. Eso es básicamente lo que hizo Dante, lo que hace Imperial, El Cartujano, y luego Fray Luis, Garcilaso y tantos otros que manejan este género *genethliacon*, o viaje del alma por las esferas al nacer.

El *dezir* al nacimiento de Juan II por su novedad en la literatura castellana se convierte en modélico dentro de una muy fecunda literatura de zodiacos a la carta para mecenas, para naciones y para la Iglesia. Muchos de los recursos de Imperial en este poema recuerdan la escenografía dantesca: la duermevela como el momento idóneo para la visión. El poeta va a ser testigo del alumbramiento del futuro Juan II por la reina madre el 6 de marzo de 1405. Los datos que se suministran se parecen a los necesarios para alzar una carta astrológica real: día de nacimiento, hora (en el poema sin precisión) y lugar. Pero en el poema sólo interesa realzar la sincronización de un momento, el del nacimiento de Juan II, con la voluntad divina de usar a este niño para sus provisiones sobre la historia.¹² La Virgen María aparece universalizada (es invocada en latín y en árabe) asistiendo el parto de la reina y a ella se dedican pues, junto a la reina, las dos estrofas de introducción al poema. Se pone de manifiesto el paralelismo de dos planos distintos pero relacionados: lo divino y lo histórico, la monarquía celeste y la humana. La reina pare en el mundo como concibe la Virgen en el mundo espiritual. Las dos figuras se sincronizan y se relacionan como establece la escala hasta Dios. Por eso la madre celestial será el preámbulo que permite que las demás esferas bajo su dominio, los ángeles y los planetas, concedan sus dones al recién nacido. Son éstos los instrumentos de la Providencia para gobernar la Creación. Y así quedan cristianizadas las imágenes astronómicas desprovistas de sus connotaciones de astrología judiciaria, aunque conserven una poetizada correspondencia entre el valor del planeta y su influencia arquetípica en la esfera humana y en la formación del carácter; correspondencia que no es del todo

¹¹ Vid. Joaquín Gimeno Casaldueiro, «Fuentes y significado del *Decir al nacimiento de Juan II*», *Revue de Littérature Comparée*, 38 (1964), págs. 115-20, reimpr. en *La creación literaria de la Edad Media y del Renacimiento*, Madrid: Porrúa Turanzas, 1977, págs. 35-43.

¹² Nada se utiliza del arquetipo *Piscis* que es el horóscopo real del infante, ni ningún dato que recuerde una carta astrológica real: aspectos entre los planetas, ascendente, casas o áreas de la vida preponderantes. No interesa su carta real sino la que se le hace con la libertad de la astrología poética.

arbitraria o inventada sino que recoge la semántica que el hermetismo atribuía a esos planetas en la astrología, aunque el poeta lo utilice en un contexto literario que permite la recreación más o menos libre de esos símbolos.

El poeta se constituye pues a sí mismo en personaje poeta-astrologo dentro del poema. Goza de clarividencia y clariaudiencia para sentir y contar las excelencias de un lugar ameno sobrenatural, donde escucha cantar a unos seres sobrehumanos también. En la tierra el poeta ve a la reina simbolizada por una leona sentada sobre un toro «muy asosegado» que representa a España. La leona representa el poder político, la esposa del león que tiene al toro-España bien amansado a su servicio. El poeta parece estar entre el cielo y la tierra, en un lugar desde donde puede visualizar la geografía del mundo cuando mira abajo y la jerarquía del cielo cuando mira hacia arriba: las ocho estrellas o dueñas angelicales que corresponden a los siete planetas conocidos, más Fortuna, y que se expresan en gradación descendente (Saturno, Júpiter, Marte, Sol, Venus, Luna, Tierra y Fortuna) y disposición «circundante», alabando todas ellas a Dios con una música inefable que alude la música de las esferas. El poeta pide inspiración a Apolo¹³ para describir las razones de las estrellas, ya que el poeta es un intérprete de ellas por inspiración divina, como dueño que es de la *gaya ciencia*.

Se describen los arquetipos astrológicos de cada planeta, a los que se llama estrellas, comenzando por el más lejano, Saturno, que se asocia con la Prudencia; Júpiter representa la Templanza; Marte la Fortaleza; el Sol la Fe; Venus la Caridad; Mercurio la Esperanza; la Luna la Justicia; y Fortuna representa a la virtud más realzada en el poema: la Discreción. La asociación de virtudes a los planetas es en sí misma un acto de cristianización de los arquetipos astrológicos, para hacerlos coincidir con las virtudes cristianas y cuenta con numerosos precedentes en el enciclopedismo medieval.¹⁴ Las ocho estrellas son descritas como ocho dueñas muy angelicales, acompañadas de ocho doncellas, todas coronadas de oro y piedras preciosas. Las dueñas encarnan a los planetas y las doncellas a las virtudes que porta el planeta. Y ve luego el poeta otras doce *fazes* equidistantes —los signos zodiacales— circundando a las ocho dueñas-estrellas, todas entonando un canto —música de las esferas— con que alaban a Dios de seis en seis voces, con un salmo en latín.

La Discreción es la virtud por excelencia asociada a la naturaleza del poeta, se identifica con sabiduría, conocimiento del mundo, saber gobernar, aconsejar y profetizar. Es un término de amplias connotaciones en Imperial que sintetiza

¹³ El pedir inspiración a Apolo y no a Mercurio para hablar de lo inefable tiene precedente en Dante, (*Vid.* el trabajo mencionado de Edy Minguzzi): a Mercurio correspondía más la capacidad de verbalizar y a Apolo la capacidad simbólica ya que se intenta trascender las limitaciones del lenguaje convencional para expresar lo inefable.

¹⁴ *Vid. Estrellas y astrólogos...*; capítulos dedicados a investigar cómo incorporó el enciclopedismo medieval (Alfonso X y otros) la astrología.

la función del poeta en la nueva poesía castellana. Dante e Imperial son modelos de sabio con una función política, son intérpretes del plan de Dios ante la monarquía y los poderes temporales. Imperial busca el modelo de príncipe y lo plasma recurriendo a los arquetipos de los planetas y las virtudes que se les asocian desde el punto de vista cristiano, junto con la galería de personajes del mundo histórico o mitológico que ilustran cada virtud.

En dos estrofas otorga Saturno sus dones al recién nacido (ee. 14-15).¹⁵ Le regala la virtud de la Prudencia, coherente con su longevidad y sabiduría. Saturno le desea que sea un gran arquitecto de palacios, conocedor de Uclides, para que pueda edificar villas y palacios. Júpiter, en cinco estrofas (ee. 16-20) le obsequia la virtud de la Templanza, y le desea la dignidad imperial de un Carlomagno, más sabiduría que Salomón, y así le da el primer consejo moral: «más ame ser bueno que non ser temido» (e. 18). La extensión del discurso de Júpiter, cinco estrofas, está proporcionada con lo que significa el arquetipo Júpiter: el primero entre los dioses, el más grande entre los planetas, al que se asocia la riqueza y la dignidad imperial. Junto con el Sol será el arquetipo con más presencia y peso en la carta de los poderosos.

La fortaleza marciana no puede faltar en la personalidad de un futuro jefe de los ejércitos y así viene con tres regalos idóneos para significar el poder militar (ee. 21-24): la lanza de Aquiles, la espada del Duque de Bullón, y Bucéfalo. Y además, el estado del noble Galoz, el hijo de Lanzarote. Será pues el infante el perfecto caballero casi luliano, reforzado por todos los referentes artúricos. Y el perfecto emperador, mejor que Alejandro pues es cristiano, pero como éste «sea feridor e nunca ferido» (e. 24).

El propio Sol cuando ve al infante se alegra más que Dante cuando vio a Beatriz en el cielo, y le pronostica prosperidad en todo lo que se asocia al arquetipo. El Sol, en un discurso de cinco estrofas (ee. 25-29), similar en extensión al de Júpiter, garantiza al infante magnanimidad con los pobres, buena descendencia, riqueza y más hermosura que Absalón. Generosidad, gallardía, alteza, como la de Alejandro de nuevo, o la de César «quando conquistaron / al mundo universo todo triumphando» (e. 26). Su doncella le entrega la virtud de la Fe, apropiada para ponerla bajo el dominio arquetípico del Sol, ya que así se reúnen también el poder temporal y el espiritual: rey defensor de la fe cristiana. En Imperial el enemigo no se especifica, en otros autores de dezires se hace explícito: el enemigo semita, sobre todo el musulmán.

Venus, que aparece maternal, está fascinada con el niño de la leona: sin duda será el mejor amador, cónyuge, mejor tañedor de instrumentos que Tristán, decidor, y sin igual sensual y amado de mujeres más que Lanzarote, que Paris

¹⁵ Cito según la edición *Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, ed. B. Dutton y J. González Cuenca, Madrid: Visor Libros, 1993.

o que Amadís (ee. 30-33), continuando con las referencias al mundo artúrico. La virtud que le regala es la Caridad para cristianizar su figura y equipararla a María según una tradición que emana del primer enciclopedismo de los siglos XII y XIII en donde se corresponden las figuras de Venus y María. Mercurio le regala agudeza y brillo en los estudios y las ciencias, será más sabio y sutil que Aristóteles o Agustín, no será ocioso sino que mantendrá interés por los libros y el derecho (ee. 34-36). Le cede a su doncella-virtud: la Esperanza, sugiriendo que las dotes para el estudio que van aparejadas a Mercurio han de traducirse en esperanza. La Luna auguraré buena salud y complexión, y a un futuro cazador como Diana, para lo cual ésta le regala su arco y sus flechas. Le garantiza la fecundidad de todas sus tierras tal y como se asocia al arquetipo Luna, que interviene en las cosechas, en las lluvias y en todo movimiento de generación y corrupción. Para el futuro príncipe sólo habrá fecundidad y, como virtud, le regala la Justicia que es, significativamente, la primera virtud que hace en el poema un discurso propio de casi dos estrofas; la virtud que no debe en ningún caso ser sometida a corrupción. La Luna, a través de la virtud Justicia con que le obsequia, introduce sutilmente algo que será constante también en el género de los dezires: la crítica de los defectos morales que afectan al reino y el modo de solventarlo. Mena y Santillana desarrollarán este tipo de crítica y *el dezir de las siete virtudes* de Imperial desarrollará este tema también ampliamente. El *dezir* funciona así como manual de príncipes. La enfermedad del reino, sea la que fuere, se origina primero en la moral y luego se materializa en abusos concretos. El discurso de Justicia manifiesta que no ha sido bien tratada ni conocida en el reino de Castilla y que sus puertas sólo se han abierto para un personaje mítico como el troyano Rifeo, antes que para los contemporáneos de Imperial o del Infante. La voz del poeta, como la voz de Dante o Petrarca, es una fuerte voz moral que intenta orientar a los poderosos.

Es la octava estrella, la Fortuna (ee. 42-46) la que señorea a las siete anteriores y ocupa en el discurso una extensión semejante a Júpiter y el Sol, mayor aún si se le suma el discurso de su doncella-virtud: Discreción. Ella, de un modo que no tiene parangón en la literatura astrológica, pues Fortuna no aparece en la astrología real como planeta, toma la primacía sobre los arquetipos planetarios con plena intención de cristianizar lo que pudiera quedar de resabio pagano en la invocación de la astrología:

Vuestra influençia sin mí non val' cosa,
ca yo en el mundo só más provechosa
e muy más amada que vos todas siete,
ca lo que a alguno se da o promete
non le aprovecha si d'él só enojosa [...] (e. 42)
E maguer non dó mis graçias mundanas

A las vuestras concordes, mas a mi talente,
Bien me plaze agora por vos, mis hermanas,
Ser próspera amiga d'este grant nasçiente.
En mi alta espera, en el más exçelente
Colmo le pongo, do las graçias goze
De las vuestras e más e las d'estas doze
Ançilas e signos en el asçendente. (e. 45)

Para terminar le otorga Fortuna al príncipe la virtud más importante de todas: la Discreción, que adopta voz propia en el poema como lo ha hecho la Justicia. Y más, como doncella principal, lleva a su vez otras doncellas que la sirven, como Prudencia. Donde la Discreción termina su discurso pidiendo fama para el futuro rey, el poeta aparece con voz propia para retomar la tarea de transmitir la fama de la monarquía a la posteridad. El poeta mismo posee discreción o la capacidad para comprender cabalmente las metáforas de Dios, que han sido consagradas por el uso que Dante ha dado a la metáfora astrológica como idónea para revelar la consonancia entre los asuntos divinos y los humanos. Y eso lo ha hecho Dante sobre el fondo de una larga tradición enciclopédica que ha hecho lo mismo desde Alfonso X el Sabio, pero que se enriquece aún más con el auge de los textos herméticos en el Renacimiento.

Respecto al problema de cómo hacer compatibles la astrología con las creencias de la Iglesia, los planetas dicen otorgarle al rey las virtudes que les son propias como se ha visto; pero es Fortuna quien se reserva el poder hacer posible o imposible las influencias de los planetas. La Fortuna sirve para crear un nivel de ligamiento entre el modelo astrológico del mundo y el cristiano pues representa el poder no medible de Dios para regir el mundo. La astrología, en cambio, representa los aspectos medibles y previsibles. Los planetas anuncian que dotarán de sus mejores virtudes al rey con tal que Fortuna consienta. No hay justificación de por qué los planetas le serán tan propicios al monarca; no hay interés en fundamentarlo en una carta astrológica real; hay sólo un intento de poetizar, sirviéndose del sustrato astrológico, la función especial del monarca en la historia. No hay en Imperial condena explícita de la astrología como será frecuente en sus sucesores, pero implícitamente quedaba claro que lo único que se iba a usar de la astrología eran los arquetipos planetarios y zodiacales cristianizados. Cuanto más se asimilaba el cañamazo formal de la astrología más se atacaba su contenido operativo.

Imperial deja de oír las voces del plano celestial para reparar en que la leona ya tiene «un niño abraçado» (e. 49) al que «besándolo dulce dezíe: Vida mía», como un trasunto humano de la Gloriosa del gótico. Pero, por arte sobrenatural, el poeta puede contemplar no sólo a Juan II en su estado de recién nacido, sino en su futuro encumbramiento con todos los atributos de la monarquía. Al

mostrarse el poeta con tal autoridad moral como para aconsejar al futuro rey las virtudes con las que ha de gobernar, pues ese es el pretexto de los planetas, el poeta asciende a un lugar que no deja de ser peligroso para él mismo, pues se hace objeto de envidias y se sitúa en el punto de mira de otros escritores y políticos.

Así en el *dezir* que hizo Fray Diego de Valencia en respuesta del que hizo Imperial,¹⁶ puede apreciarse desde las dos primeras estrofas una crítica al auto-encumbramiento de Imperial en su *dezir*, como poeta profeta. Deja claro Diego de Valencia que la forma de decir alegórica y las imágenes que se usan, son una «espeçia de filosofía» y que cada poeta intenta destacar por lo laberíntico de su *dezir* «Yo só el que departo / e otro ninguno *dezir* non sabría», dice con ironía sobre la presunción de cada poeta para destacar como el más sabio y sofisticado:

En son de figura *dezir* lo que es
Es una espeçia de filosofía,
E d'esta manera fablaron las Leyes
E todos los poetas en su poetría;
En tal caso creçen e naçen oy día
Contiendas, roídos e daño muy farto,
Diziendo alguno: «Yo só el que departo
E otro ninguno *dezir* non sabría». (ee. 1-2)

Fray Diego de Valencia critica a Imperial e incluso lanza un ataque directo a la figura de Dante, con quien se ha querido equiparar Imperial:

Aliger non vido, por quanto fue çiego,
Segunt provaría sus dichos tratando,
En que fuess'al limbo, esta cosa niego,
Antes fue dañado en infierno penando (e. 13)

Diego de Valencia quita también la autoridad a Dante a quien en todo caso sólo cupo contemplar el Infierno. El poema refleja la reacción de Valencia contra la moda italianizante que introducía Imperial, una reacción nacionalista como la que más tarde se dará contra los poetas garcilasistas de primera generación. A diferencia de la mistificación con que presenta Imperial la figura de Dante (en el «*dezir* de las siete virtudes», sobre todo) Diego de Valencia le condena

¹⁶ Núm. 227, *Cancionero de Baena*.

sin miramientos. Además, mientras que Imperial no dedica ni un solo verso a la astrología en sí, en Diego de Valencia la condena se hace explícita:

Non han los planetas eguales tenores
Nin çierran Natura equal con sus llaves,
Ca unos son grandes e otros menores,
E assí fazen curso a modo de naves.
Pues cata, amigo, que tú non te enclaves
Que pongas Fortuna del todo en ellas,
Ca muchos gentiles perdieron sus siellas
Por ellas fiando, pues non las alabes (e. 12)

Probablemente el consejo se dirige directamente a Imperial, por haber dado demasiada importancia a los arquetipos astrológicos, igual que Dante al que acaba de condenar.

Y en el presente la astrología no tiene ningún valor porque ahora se está en la fe de Cristo:

Pues ora tenemos en este deitado
A la fe de Christus por muy firme estante,
E sea en ella del todo firmando
El muy alto niño, don Juan el Infante (e. 14)

En el poema de Diego de Valencia el enemigo se hace explícito: la astrología es condenada mientras que en Imperial ni se menciona como ciencia. Y como tantas veces asociados a la astrología, aparecen ahora los musulmanes como los verdaderos enemigos que tendrá que combatir Juan II:

De todos los sabios sea el mayor,
Con fina prudencia ordene su silla;
Sea luengos tiempos grant Rey en Castilla,
De todos los moros ardit vencedor. (e. 15)

Sea contra moros muy fino guerrero
e más venturoso qu'l duque loado
Gudrofe, que fue muy grant cavallero,
Qu'el Santo Sepulclo él ovo ganado. (e. 21)

Para Diego de Valencia el cometido político principal de Juan II seguirá siendo la Reconquista, tema que no aparece en Imperial. Como en el antiguo Mester de Clerecía, la voz clerical sigue asociando astrología con el Islam y a ambos

los trata como al enemigo, aunque no deja de hacer algún uso de las figuras de decir que son los planetas, pero criticando cualquier creencia en el influjo real de los planetas sobre los destinos humanos y el consiguiente estudio de la astrología como ciencia. Esa será la postura general de los autores de dezires alegóricos castellanos, entroncando con la vieja postura clerical que se enraíza en la patrística y atraviesa la Edad Media, con concesiones escasas.¹⁷ Lo curioso en este caso es que ni Dante ni Imperial avalan la astrología judiciaria, que Imperial ni toca el tema de su validez como forma de conocimiento, y así y todo, esa «espeçia de filosofia» que es el dezir de Imperial al nacimiento de Juan II, le parece a Diego de Valencia sospechoso y por eso se empeña en desmontar el poema de Imperial con el suyo. No se traza como en el dezir de Imperial el paralelismo entre la leona y la Virgen María, ni su alabanza en árabe a la Virgen sino todo lo contrario, lo árabe está subrayado como el enemigo. Aquí el nacionalismo es mucho más castellano: «Sea luengos tiempos grant Rey en Castilla, / de todos los moros ardit vencedor» (e. 15). Nacionalismo castellano no dimensionado hacia el imperio como en el genovés sino muy bien diferenciado de lo que suena a ideas italianas, extranjeras. De ahí que Dante también salga mal parado en el dezir de Valencia. Pero, como todos los detractores de un modelo destinado a cuajar, Valencia incorpora en su propio poema parte de lo que critica, los propios arquetipos astrológicos.

En todo caso, si juzgamos por el testimonio que nos da el *Cancionero de Baena*, fue un poema mucho más sencillo sobre el nacimiento de Juan II el que gustó al rey: El dezir de Fray Bartolomé Garçia de Córdoba «del qual dezir se pagó mucho el señor Rey don Enrique, su padre».¹⁸ Aquí la astrología ha sido reducida a un trazo, a un adorno, quitándose el protagonismo que la erudición le había otorgado en los otros dezires mucho más laberínticos. Y suprimidos los discursos de los planetas, el poema puede expresar el mismo tema en solo 6 estrofas frente a las 51 de Imperial y Valencia. Y además, no se deja de increpar de paso a los que presumen de profetas y adivinos resguardados en su erudición.

Sin embargo la mayoría de los poetas siguieron el modelo de lo laberíntico. La erudición y la dificultad será la divisa de este género a pesar del gusto del rey por dezires más sencillos como el de García de Córdoba. Pero en ningún caso se trata de laberintos astrológicos, de horóscopos reales levantados según la astrología, sino de un uso libre de los arquetipos planetarios y zodiacales según la retórica de moda, al tiempo que se condena la astrología judiciaria.

En el *dezir de las siete virtudes* de Imperial se desarrolla el carácter moral que se introdujo en el *dezir de los siete planetas* al nacimiento de Juan II. Ahora

¹⁷ Véase *Estrellas y astrólogos...*; capítulo correspondiente a analizar la postura de la Iglesia medieval frente a la astrología.

¹⁸ Núm. 228, pág. 276 del *Cancionero de Baena*.

ya puede Imperial dirigirse al rey y aconsejarle desde una reflexión moral sobre la política de su reino. La composición subraya, como el decir del nacimiento, el carácter providencial de la figura de Juan II, de personaje elegido por el plan de Dios para configurar la historia. Los arquetipos planetarios se recuperan en su función de recursos retóricos, cristianizados para hacerlos coincidir con las virtudes cardinales y teologales, y dispuestos todos por discreción, que es la virtud que hace del poeta un sabio y del rey un buen rey. Imperial es plenamente consciente de estar siendo pionero en la introducción del modelo dantesco, y desea, usando de la falsa modestia, que prenda su ejemplo y otros le sigan en esta empresa:

Ca assí como de poca çentella
Algunas vezes segunda grant fuego,
Quiçá segundará d'este sueño estrella
Que luz será en Castilla con mi ruego.
Alguno lo terná luego a grant juego
Que le provechará, si bien lo remira.
Por ende, señor, en mis pechos espira,
Ca lo que vi aquí comiença luego. (e. 5)

Tras la invocación a Apolo para que le inspire la visión y su expresión justa (en la medida de lo posible, porque lo inefable no puede ser expresado), se sucede la expresión del sueño o la visión de un lugar ameno sobrenatural, de diamante y paredes de esmeralda, con un jardín donde los colores y los olores se intensifican y, sobre todo, se le agudiza el juicio al poeta hasta el punto de que, tras abrírsele una puerta de rubí que se alzaba entre el jazmín, puede penetrar, transfigurarse todo vestido de blanco y ver sus errores pasados (ee. 8-12). Es en este momento cuando aparece el guía, Dante, mistificado y portando la *Divina Comedia* como el nuevo modelo de sabiduría completa y como modelo de la nueva poética:

Era en vista benigno e suave,
E en color era la su vestidura
Çeniza o tierra seca se cave,
Barba e cabello alvo sin mesura.
Traía un libro de rica escriptura,
Esripto todo como oro muy fino,
E començava *En medio del camino*
E del laurel corona e çentura. (e. 13)
De grant abtoridadt avía semblante
De poeta de gran exçelencia;

Onde, omilde, enclinéme delante
Faziéndole devida reverençia,
E díxele con toda obediencia:
«Afectuosamente a vos me ofresco,
e, maguer tanto de vos non meresco,
sea mi guía vuestra alta çiençia. (e. 14)

Dante le responde «en puro latín» aceptando el deseo del poeta de que sea su guía, y después en lengua florentina (traducida por Imperial para el poema) se ofrece Dante a servirle de guía en la contemplación de los siete planetas (e. 15). Tomado de la mano del maestro, «e los ojos baxos por non perder tino» (e. 16), para que la visión se produzca como introspección, como mirada interior; mirada interior tan reclamada también por Petrarca que contagiará a la nueva poesía renacentista.

Dante conoce la disposición de la maquinaria celeste y de la jerarquía de seres espirituales que hay tras ella en la escala hasta Dios, según las nociones del cristianismo neoplatonizado, a cuya comprensión se accede no sólo con el intelecto desarrollado sino con un corazón puro, libre de los pecados que han sido denunciados en oposición a las virtudes necesarias para ser digno de alcanzar la visión celestial. La mención a la Virgen como intercesora por excelencia tal como se había fraguado en el espíritu del gótico, pervive reforzada en el ejemplo de Dante, e Imperial quiere terminar el poema de esa forma, ponderando la ortodoxia cristiana de Dante, su valor como teólogo, que cristianiza la escala de Dios, para contestar probablemente a la escala de Mahoma¹⁹ y a toda la escatología procedente del mundo infiel y pagano que queda así superada, y en parte integrada, en la cosmogonía y escatología cristianas. La Virgen es, para cerrar el poema, un sello de cristiandad sobre un tema que podía ser reclamado como propio tanto por musulmanes como por judíos, pues la espiritualización del zodiaco, las entidades angélicas, y el uso de la explicación anagógica de la cosmogonía se hacía también en las otras religiones. Dante, como Lulio, integra lo que recibe con el mismo espíritu enciclopédico del XIII, cristianizando y superando, salvaguardando la primacía del cristianismo sobre las demás religiones. El autor de la *Divina Comedia* aparece glorificado por Imperial y en posesión de la visión trascendente y de los elementos para articular esa visión. El *dezir* es de carácter panegírico, y recurre al símil, a la hipérbole y al símbolo arquetípico para retratar a un personaje histórico y homenajear a otros personajes literarios: Dante, los clásicos, los esotéricos neoplatónicos, los personajes épicos, bíblicos.

¹⁹ Vid. el estudio ya clásico de Miguel Asín Palacios, *La escatología musulmana de la Divina Comedia, seguida de Historia y crítica de una polémica*, cuarta edición, Madrid: Hiperión (Libros Hiperión, 79), 1984.

El *dezir* integra lo enciclopédico como garantía de educación. Se tiene una idea del universo como de una maquinaria que funciona a pesar de las diferencias entre las partes, como una unidad asombrosa. Y el poeta es quien mejor sabe interpretar ese asombro y revelárselo a los mecenas y a los hombres. E Imperial quiere ser en Castilla un nuevo Dante, con un peso político y poético semejante, plenamente consciente de su novedad en las letras castellanas. Había, como se ha visto, quien no estaba dispuesto a consentírselo, aunque acabó por ayudar a su difusión. Los poetas sabios y astrólogos van a sobrepasar el género del *dezir* alegórico y a seguir mostrándose bajo las nuevas formas y técnicas de la poesía renacentista.

EL PROTOTIPO DE SABIO ASTRÓLOGO EN GARCILASO Y OTROS CONTINUADORES PETRARQUISTAS

Mostramos en nuestra contribución del año pasado para *Edad de Oro*,²⁰ la pureza con que incorpora Garcilaso los arquetipos mitológicos y zodiacales, dejando la huida del mundo y las luchas teológicas para otros. Queríamos demostrar cómo ese equilibrio se rompe muy pronto con sus sucesores afectados más que él por la política reformista contra los símbolos astrológicos.

Garcilaso continúa con el género *genethliacon* o poema al nacimiento de un ser ilustre en la Égloga II para don Fernando, tercer Duque de Alba, aunque amplía el uso de los símbolos astrológicos poetizados para construir una visión panorámica y profética sobre las hazañas pasadas y futuras de la casa de Alba.

En este poema el tema principal que le da unidad es la locura de amor y su proceso en Albanio, quien comienza a contar su historia desde su niñez. Albanio decide suicidarse al no ser correspondido por Camila y es la propia naturaleza la que, a través del elemento viento, impide que se arroje por un barranco. En el largo paréntesis, narrado por Nemoroso sobre la casa de Alba, aparece la figura del sabio Severo que es capaz de ver el futuro en el río Tormes, emblema de los Alba; río que aparece personificado y sabedor de la historia y del porvenir. El poeta aprovecha este recurso para poder narrar las hazañas pasadas y futuras de esta ilustre familia.

En la configuración arquetípica de este particular *dezir* alegórico dentro de la égloga segunda, Venus aparece acompañada por sus criadas las Gracias que se muestran a Severo en un cuadro reflejado en las aguas del Tormes. La gran señora da a luz a don Fernando, el futuro tercer duque de la casa de Alba (años 1507-1582) y las nueve musas bajan para regalarle sus dones y con ellas Febo,

²⁰ Vid. nuestro trabajo «La Venus Urania de Garcilaso frente a la Venus Pandemo de Aldana y de otros petrarquistas españoles », *Edad de Oro*, xxvi (2007), págs. 315-44.

todos arquetipos de la razón y su lucidez.²¹ Quiere Garcilaso aquí ponderar sobre todo la lucidez del duque y por eso preponderan de momento Febo-Apolo y las nueve musas sobre el néctar de Venus, que ha de ser «mesurado» como dicen los versos, temiendo que se vuelva demasiado blando el niño, si se aplica pronto y en exceso Venus. Así el niño de los Alba dará pronto muestras de su excepcional ingenio. La dosis de Venus conveniente al noble niño habrá de elegirla el ayo Boscán, en buena proporción con la dosis de virilidad de Marte, para criar al perfecto caballero. Febo, el Sol, aparta en esa égloga de Garcilaso a Venus para que no prepondere sobre el niño demasiado pronto. Severo se reconoce espantado, reflejado en las aguas del río, como el futuro viejo maestro del ilustre niño. Y el Tormes se ríe de que el viejo sabio se sorprenda de que conozca el futuro:

Al niño recebía con respeto
un viejo sabio en cuyo aspecto se via junto
severidad a un punto con dulzura.
Quedó desta figura como helado
Severo y espantado, viendo el viejo
que, como si en espejo se mirara,
en cuerpo, edad y cara eran conformes.
En esto, el rostro a Tormes revolviendo,
vio que'staba riendo de su'spanto.
«¿De qué t'espantas tanto?», dijo el río.
«¿No basta el saber mío a que primero
que naciese Severo, yo supiese
que había de ser quien diese la doctrina
al ánima divina deste mozo?» (vv. 1312-1325)²²

Contento Severo con la respuesta del sabio río Tormes, que hace las veces de guía de este particular *dezir* y tiene el poder de ver el presente, el pasado y el futuro, contempla Severo ahora, la imagen de quien será el primer ayo de don Fernando: Boscán, traído de la mano de Febo, «al modo cortesano», pues se quiere destacar la lucidez del aristocrático ayo (vv. 1346-1351). Luego Boscán, cuando la edad del niño lo permite, se valdrá de Marte para dotar al joven Duque

²¹ «Visto como presente, d'otra parte / Mercurio estaba y Marte, cauto y fiero, / viendo el gran caballero que encogido / en el recién nacido cuerpo estaba. / Entonces lugar daba mesurado / A Venus, que a su lado estaba puesta; e / ella con mano presta y abundante / néctar sobre'el infante desparcía, / Mas Febo la desvía d'aquel tierno / Niño y daba el gobierno a sus hermanas; / del cargo están ufanas todas nueve». (vv. 1291-1301)

²² Cito a Garcilaso según la edición de Elías Rivers, *Garcilaso de la Vega. Poesías Castellanas Completas*, Madrid: Castalia, 1979.

del arrojo viril que necesita para ser el primero entre sus soldados. Pero también se servirá ahora de Venus para equilibrar en el niño armas y letras, fraguando así el prototipo de virilidad cortesana que Castiglione expresaba en prosa; sirviéndose ahora de una semántica venusiana más próxima a la Venus celeste o Urania cuya semántica en el caso de Garcilaso hemos tratado de aclarar en otra parte.²³ Marte, a modo de los dezires alegóricos, corona aquí a don Fernando con las habilidades guerreras necesarias para ser líder de sus ejércitos. En esta parte del poema tanto Venus como Marte exhiben su semántica más positiva, más idealizada.

Termina Severo haciendo una alusión a cómo se va a casar don Fernando y al modelo de amor conyugal. Es aquí donde este extenso paréntesis se relaciona con el tema de la égloga: aquí, en el matrimonio, está el antídoto para el veneno que hace sufrir a Albanio.

El concepto de Venus que aparece en la «Égloga II» de Garcilaso, enseñando al futuro Duque de Alba a equilibrar el ejercicio de las armas con el de las letras y las artes, da idea de la función de pacificadora y civilizadora que le otorga a Venus el Renacimiento italiano.

En general el uso de símbolos astrológicos se empleó profusamente en las epístolas renacentistas para describir la máquina celeste y sugerir al gran Arquitecto universal que debía verse detrás de un orden tan asombroso.

Un autor tan cristiano como Fray Luis emplea la descripción de la Máquina Universal como la mejor prueba de la existencia de Dios, y su mención aparece de un modo u otro en casi todos sus poemas. Hasta San Juan de la Cruz, toda una generación de garcilasistas que tratan el tema de la contemplación y la huida del mundo apelarán como la prueba de más peso sobre la existencia de Dios a la contemplación de la asombrosa Máquina universal; máquina del zodiaco y sus planetas que preside la manifestación del mundo material desde lo más elevado y sutil del Cielo Estrellado hasta la más pesada Tierra. Por encima de la manifestación material se situaba otra jerarquía de seres espirituales hasta llegar a Dios, rodeado de Serafines y Querubines en un tipo de jerarquía que sobrevive en Lope de Vega, casi calcada de la expresada por Pico della Mirandola,²⁴ que a su vez es una síntesis más de las muchas que se hicieron desde los orígenes del Cristianismo entre el pensamiento neoplatónico y la revelación cristiana. La máquina universal es sustituida en San Juan por una enumeración impresionista, no jerarquizada, de las criaturas, que de igual modo hablan de su Creador, sin necesidad de mencionar el zodiaco. La esposa del *Cántico Espiritual* con ritmo ascendente se dirige a todas las criaturas preguntado por el Amado y

²³ «La Venus Urania de Garcilaso...», art. cit.

²⁴ Véanse a este respecto nuestro artículo, «Lope y la tradición hermética: a la sombra de Góngora», *Anuario Lope de Vega*, XI (2005), págs. 265-79.

éstas responden en tercera persona que la presencia del Amado les impregnó. No necesita que sea la armonía de las esferas las que testimonien del Creador sino todas las criaturas.²⁵

En la oda cuarta, «Canción al nacimiento de la hija del marqués de Alcañices» Fray Luis retoma el género del *genethliacon* o natalicio para elaborar una carta astrológica en la que el alma de la niña, al emprender su viaje para encarnarse en el cuerpo, atraviesa las distintas esferas y va recogiendo de ellas sus dones. Se trata de continuar con la moda que introdujera Francisco Imperial en su dezir al nacimiento de Juan II, recreando las características ideales que los arquetipos planetarios otorgan al recién nacido.²⁶

La hija del marqués de Alcañices, a quien dedica Fray Luis su *genethliacon*, se presenta como el alma que encarna descendiendo por las esferas planetarias y tomando de éstas sus virtudes arquetípicas:

Alma divina, en velo
de femeniles miembros encerrada,
cuando veniste al suelo,
robaste de pasada
la celestial riquísima morada (vv. 16-20)

En el caso de los natalicios creados por Imperial para Juan II, por Garcilaso para el Duque de Alba en la «Égloga II», o por Fray Luis para la hija del Marqués de Alcañices, el viaje del alma a través de las esferas para recoger sus influencias ha sido desprovisto a propósito de las connotaciones sobre predestinación y libre albedrío. Son arquetipos poetizados, convertidos como decía Ynduráin, en símbolos literarios. Fray Luis pondera que para la hija del Marqués de Alcañices, Saturno —el planeta asociado a infortuna— y Venus —asociado a fortuna— han estado concordes para que la criatura sólo reciba sus cualidades y no sus defectos. Tampoco Marte afeará los dones de la recién nacida:

Diéronte bien sin cuento
Con voluntad concorde y amorosa

²⁵ Fray Luis en la oda tercera, a pesar de un primer acercamiento a la divinidad a través del *scire* o de la contemplación de la perfecta máquina del zodiaco y de la música de las esferas, al final del poema termina con la fusión mística del alma con Dios que se expresa en un éxtasis con el lenguaje amoroso, «Oh desmayo dichoso / Oh muerte que das vida / Oh dulce olvido...»: lenguaje que consagra la mayor estimación del poeta por el *sapere* místico que ha de sobrepasar al *scire* o conocimiento racional, que es sólo paso previo para ascetas no tan inflamados de lo divino por vía de la intuición directa como San Juan de la Cruz.

²⁶ Véanse nuestro trabajo «La astrología cristianizada en la poesía de Fray Luis de León», *Revista Aquitiniiana*, XLVIII, núm. 146, mayo-agosto 2007, págs. 307-332.

Quien rige el movimiento
Sexto con la diosa,
De la tercera rueda poderosa.
De tu belleza rara
El envidioso viejo mal pagado
Torció el paso y la cara,
Y el fiero Marte airado
El camino dejó desocupado. (vv. 21-30)

Es Apolo-el Sol, como venía siendo habitual en este tipo de poética, el encargado de significarse entre todos los arquetipos y de tomar la palabra en el poema, para expresar el linaje noble en que va a nacer la niña:

[Apolo-Sol]
y con divino canto así decía:
«Deciende en punto bueno,
espíritu real, al cuerpo hermoso,
que en el ilustre seno
te espera, deseoso,
por dar a tu valor digno reposo.
El te dará la gloria
Que en el tercero cerco es más tenida,
De agüelos larga historia,
Por quien la no hundida
Nave, por quien la España fue regida». (vv. 35-45)

No le son necesarios a Fray Luis los siete arquetipos planetarios para construir este natalicio: le basta el Sol-Apolo para significar su destacado linaje y Venus para garantizar la belleza de la niña. Saturno no usará su tradicional connotación de infortuna con la niña. No emplea Fray Luis tampoco a Mercurio que connotaba las dotes intelectuales y el amor por el estudio, porque el poema va dirigido a una niña y en tiempos de Fray Luis las cualidades de Mercurio no le son propias ni útiles a una niña. Es una prueba más de que los arquetipos zodiacales están usados sólo como metáforas de amplias posibilidades.

La oda octava, «Noche serena», expone alegóricamente el mito platónico de la caverna, y la diferencia entre la noche del mundo terrenal y la luz del mundo celestial y permite de nuevo al poeta alzarse hasta la idea de Dios a través de las esferas planetarias, en un viaje ascendente del alma, de abajo arriba (vv. 1-15). Se expone el viaje del alma ascendiendo desde el planeta Tierra, el suelo, formado por los cuatro elementos primordiales, hasta el Empíreo, Campos Elí-

seos o morada de Dios, pasando por todas las esferas planetarias desde la más cercana Luna al más alejado Saturno:²⁷

¿Es más que un breve punto
el bajo y torpe suelo, comparado
con ese gran trasunto,
do vive mejorado
lo que es, lo que será lo que ha pasado?
Quien mira el gran concierto
de aquestos resplandores eternos,
su movimiento cierto,
sus pasos desiguales
y en proporción concorde tan iguales;
la Luna cómo mueve
la plateada rueda, y va en pos della
la Luz do el saber llueve, [Mercurio]
y la graciosa estrella [Venus]
de amor la sigue reluciente y bella;
y cómo otro camino
prosigue el sanguinoso Marte airado,
y el Júpiter benino [planeta de fortuna]
de bienes mil cercado,
serena el cielo con su rayo amado;
—rodéase en la cumbre
Saturno, padre de los siglos de oro,
tras él la muchedumbre
del reluciente coro [Cielo estrellado, Estrellas fijas]
su luz va repartiendo y su tesoro—
¿Quién es el que esto mira
y precia la bajeza de la tierra,
y no gime y suspira,
y rompe lo que encierra
el alma y destos bienes la destierra?
Aquí vive el contento,
aquí reina la paz; aquí, asentado,
en rico y alto asiento, [Empíreo]
está el Amor sagrado,
de glorias y deleites rodeado;

²⁷ Entre corchetes identifico a las esferas o planetas nombradas de un modo metafórico y perifrástico.

aquí se muestra toda, y resplandece
 clarísima luz pura,
 que jamás anochece;
 eterna primavera aquí florece.
 ¡Oh campos verdaderos! [Elíseos]
 ¡oh prados con verdad frescos y amenos!
 ¡riquísimos mineros!
 ¡oh deleitosos senos!
 ¡repuestos valles de mil bienes llenos! (vv. 36-80)

En la oda x «A Felipe Ruiz» además del interés por el mundo de las esferas hay interés por las cuestiones naturales que Alcina filia con la poesía científica de origen alejandrino. La causa de los fenómenos naturales como la del movimiento y música de las esferas, deberían apuntar al Creador, así el origen de los terremotos, las tormentas, etc.; fenómenos para los que hoy la ciencia tiene explicaciones desconocidas en época de Fray Luis. De todos modos, como ya apuntaba Lapesa, Fray Luis no se conformaba con las respuestas científicas porque buscaba las causas últimas que sólo comprende el alma cuando vuelve a su origen divino. De ahí ese ansia por alcanzar la esfera más alta desde donde contemplar la verdad pura. Ansia que se expresa en términos tan platónicos como cristianos, según la síntesis lograda sobre todo entre los poetas garcilasistas:

¿Cuándo será que pueda
 libre desta prisión volar al cielo,
 Felipe, y en la rueda,
 que huye más del suelo, [Empíreo, Morada de Dios]
 contemplar la verdad pura sin duelo? (vv. 1-5)

La contemplación que Fray Luis espera alcanzar en esa rueda [Empíreo] más alejada del suelo [Tierra] apela a un conocimiento universal que fue vocación de la síntesis cristiano neoplatónica del Renacimiento anterior al cisma católico-protestante; síntesis alentada por los papas humanistas Nicolás V y Pío II:²⁸

Allí a mi vida junto,
 en luz resplandeciente convertido,
 veré distinto y junto,

²⁸ Vid. sobre este asunto de la labor de los papas humanistas el excelente trabajo de Emanuela Kretzulesco-Quaranta, *Los jardines del sueño. Polifilo y la mística del Renacimiento*, Madrid: Siruela, 2005, 2ª ed., trad. de M. Mingarro. (Título original: *Les jardins du songe. Poliphile et la Mystique de la Renaissance*, Paris: Les Belles Lettres, 1986).

lo que es y lo que ha sido,
y su principio propio y escondido.
Entonces veré cómo
la soberana mano echó el cimiento
tan a nivel y plomo,
dó estable y firme asiento
posee el pesadísimo elemento [la tierra].
Veré las inmortales
columnas, do la tierra está fundada;
las lindes y señales,
con que a la mar hinchada
la Providencia tiene aprisionada (vv. 6-20)

Continúa el poema descendiendo a las causas de los fenómenos meteorológicos para de un modo ascendente comprender luego el mundo de las esferas celestiales:

Y de allí levantado,
veré los movimientos celestiales,
ansí el arrebatado,
como los naturales;
las causas de los hados, las señales.
Quien rige las estrellas
veré, y quién las enciende con hermosas
y eficaces centellas;
por qué están las dos Osas
de bañarse en el mar siempre medrosas.
Veré este fuego eterno, [Sol]²⁹
fuente de vida y luz, dó se mantiene
y por qué en el invierno
tan presuroso viene;
quién en las noches largas le detiene.

²⁹ En el Romanticismo el Sol se verá no como símbolo de lo eterno sino también de lo perecedero. Así los conocidos poemas de Espronceda, Rosalía o Bécquer. El Sol visto desde un punto de vista astronómico y positivista es un cuerpo de vida limitada también, aunque muy larga. Al tratamiento del Sol como símbolo de lo perecedero también de todo lo material contribuyó también la creciente admiración y conocimiento de las cosmogonías orientales, hinduistas y budistas, que tan claro tenían desde siempre el carácter perecedero de los mundos materiales. Ya en el Barroco autores como Lope, influido por Pico della Mirandola y las teorías herméticas, hablará del Sol y del elemento fuego como algo perecedero en cuanto a material frente al fuego espiritual eterno, no material. *Vid.* para esta cuestión nuestros artículos mencionados sobre el hermetismo de Lope.

Veré sin movimiento
en la más alta esfera las moradas [Empíreo]
del gozo y del contento,
de oro y luz labradas,
de espíritus dichosos habitadas. (vv. 51-70)

Poemas como el xvii, «A la Ascensión», sirven para acuñar el perfecto maridaje entre la aspiración neoplatónica y la simbología cristiana, situando a Cristo y a su Madre en el Empíreo. La Tierra, con su experiencia de sombras, es trascendida por el deseo de ascender en este poema de tono más místico y tierno donde la emotividad cristiana consagra el ascenso neoplatónico del alma, y lo hace suyo, como había hecho Dante con los símbolos herméticos siglos antes, integrándolos en la teología cristiana.

Las imágenes celestes sobreviven en un autor como Góngora, que las emplea como jeroglíficos, según he tratado de mostrar también en otro encuentro de *Edad de Oro*.³⁰ Basándose en este tipo de imaginería de poeta-astrólogo presenta por ejemplo Góngora el tema del matrimonio, que ya había sido propuesto por petrarquistas como Garcilaso o Boscán, entre otros, como el mejor antídoto para superar los desastres que provocaba el amor como apetito. El matrimonio ejemplar del que trataremos al final de este trabajo, el de Persiles y Segismunda, plantea, por cierto, esta cuestión: integrar el deseo en un amor espiritualizado y consagrado por el matrimonio cristiano y platónico, siguiendo sobre todo los consejos de dos astrólogos judiciarios, Mauricio y Soldino.

Y en Góngora ya está apuntada también esa solución del matrimonio con símbolos igualmente astrológicos que emplea el propio poeta, poeta-astrólogo de nuevo. Entre el triunfo de Venus como pasión erótica en el *Polifemo* y su fracaso en el «romance de las serranas de Cuenca» sitúa Góngora el punto medio entre estos dos extremos en el poema inacabado de las *Soledades*, donde unas serranas (significativamente doce) ofrecen un baile y un cantar de bodas a los convidados a la ceremonia rústica a la que asiste el peregrino. Aquí se pueden aunar la danza apolínea de las serranas que forman un círculo perfecto con sus doce presencias, con la batalla de amor que regala Venus a los recién casados «a batallas de amor campo de pluma». Como había propuesto Boscán en su «Epístola a Diego Hurtado de Mendoza» o Garcilaso en la «Égloga II», el matrimonio puede conciliar la fuerza del erotismo con la de la razón, de manera

³⁰ Sobre el uso del hermetismo en Góngora véanse nuestros artículos: «El lenguaje hermético en el *Polifemo* de Góngora», *Edad de Oro*, XXIII, (2004), págs. 435-55; «*Arde la juventud*: Eros y sus antídotos en la poesía de Góngora» en AAVV., *Góngora Hoy*, VIII. *Góngora y lo prohibido: erotismo y escatología*, coord. y ed. J. Roses, Colección Estudios Gongorinos, Córdoba: Diputación de Córdoba, 2006, págs. 105-33.

que se superen los devastadores efectos de la enfermedad de amor sin sacrificar la unión amorosa. Era la mejor solución para los que no podían abstenerse. Boscán mostraba su afortunado matrimonio con Ana Girón como el final de todos sus padecimientos de amor, y del mismo modo, Garcilaso en la «Égloga II» situaba en el centro de su extenso poema el perfecto matrimonio del Duque de Alba como ejemplo de solución a la pasión que estaba llevando a Albanio al borde del suicidio. De igual modo en las *Soledades* la *militia amoris* se produce sólo una vez que se consuma el matrimonio. Para la unión matrimonial dispone Góngora una danza circular de nuevo, instrumentada con tejoletas naturales y articulada apolíneamente por doce serranas que a modo de los dezires del siglo xv materializan un círculo arquetípico a semejanza del zodiaco donde puedan reflejarse e inspirarse los sucesos, en este caso el amor, sin el peligro de caer en el caos. Ningún símbolo es más apropiado para sugerir el debido orden que el círculo, pues es el mandala que representa a toda la maquinaria universal, cuyo ordenado funcionamiento depende de la inteligencia de Dios. Las serranas imitan con su danza este orden y disponen un marco adecuado para que triunfen las fuerzas constructivas del amor civilizado —Apolo, Diana— sobre el simple amor erótico —Eros-Venus—. O para que se equilibren, pues Eros es también necesario en el matrimonio.

Tras la boda del labrador con la labradora en la *Primera Soledad*, un grupo de serranas aparece en la bucólica escena para realizar esta danza circular:

Levantadas las mesas, al canoro
son de la Ninfa un tiempo, ahora caña,
seis de los montes, seis de la campaña,
(sus espaldas rayando el sutil oro
que negó al viento el nácar bien tejido)
terno de Gracias bello, repetido
cuatro veces en doce labradoras,
entró brillando numerosamente;
y dulce Musa entre ellas (si consiente
Bárbaras el Parnaso moradoras)
vivid felices —dijo—
largo curso de edad nunca prolijo;
y si prolijo, en nudos amorosos
siempre vivid esposos.³¹

Entran de tres en tres, igual que se disponen los signos en el zodiaco de acuerdo a sus elementos: tres de tierra, tres de agua, tres de aire y tres de fuego.

³¹ Luís de Góngora, *Soledades*, ed. R. Jammes, Madrid: Castalia, 1994, págs. 381-83.

Formando triángulos que son un aspecto de máxima armonía, idónea para celebrar un matrimonio³². Entran al son de una zampoña. Seis son montañesas, las otras seis labradoras. El hecho de que entren de seis en seis responde probablemente a la partición natural que representa en el círculo del horóscopo las seis primeras casas que se relacionan con el mundo personal y lo subjetivo y las seis posteriores que se relacionan con el mundo de afuera, lo social o lo objetivo. Los signos complementarios están siempre separados por seis casas en el zodiaco, así como existen seis signos masculinos o activos y seis femeninos o pasivos que se suceden alternativamente. Los signos opuestos, separados por seis casas, son complementarios para el matrimonio que es lo que se quiere consagrar en esta escena de las *Soledades*. Las dos mitades del círculo representan también al número dos, nacido de la unidad del uno, y que por su fusión generan el tres. Un círculo dividido en dos mitades semejantes simboliza también la Vésica Piscis, dos células que nacen de una sola o dos que se unen en una para formar una nueva (el tres) ilustrando así el proceso de generación en el mundo de la materia.

Una de las serranas, como se hacía en los *dezires* del siglo xv entre las damas que representaban a los planetas y a los signos del zodiaco, se erige en portavoz del grupo y como aquellas damas arquetípicas de los *dezires*, da consejos y pronostica sobre lo que conviene a los novios: que vivan una larga vida sin perder el amor conyugal. Les desea que la Fortuna sea propicia con los frutos de sus cosechas, de sus ganados y de sus colmenas, pero sobre todo que no excedan la saludable medianía, (como expresaba Boscán en su epístola a Mendoza), manteniéndose igual de distantes de la opulencia que de la necesidad para evitar envidias. La serrana portavoz les desea una larga vida que se llene de sabiduría para transmitir a las siguientes generaciones; una sabiduría de la justa medida, emanada de un medio natural (el mundo rural de las *Soledades*) frente al cortesano. Góngora adapta transformándola la función de las damas-planeta de los *dezires*, que hablaban sólo a nobles o a reyes, a un ámbito rústico que se opone en su pureza al mundo cortesano.

Ninguno de los dos aspectos de la *cupiditas* (la concupiscencia o la codicia) puede incorporarse a las relaciones humanas, y menos aún a la unión amorosa. Eso es lo que en último término simboliza esa danza de doce serranas en la

³² En su artículo «El empleo de los números en las *Soledades* de Góngora», *Boletín de la Academia de Córdoba*, xxvi (1955), págs. 89-114, Antonio Gómez Alfaro hace un estudio descriptivo que agrupa la cantidad de números ordinales y cardinales que se mencionan en el poema, pero no explica la intención de esos usos. Lo que no ve Gómez es la obvia representación del círculo zodiacal dividido en doce arquetipos que se agrupan en triplicidades (cardinal, fijo, mutable) que a su vez vertebran las cuadruplicidades (tierra, agua, aire, fuego). Góngora rinde una vez más homenaje a los conocimientos neoplatónicos y a la fascinación que causaban entre los humanistas del barroco. Pero huye de lo explícito que correspondería a la prosa y significa a través de su peculiar arqueómetro.

boda rural de las *Soledades*. Todo lo contrario a la danza venusiana que mueve el mundo del *Polifemo*.

Los efectos de Eros se articulan poderosamente en la *Fábula de Polifemo y Galatea*. En ese poema Venus impera sin nada que lo pueda impedir. Pero la mirada sobre la existencia no es obligatoriamente venusiana: las serranas de Cuenca del romance gongorino son inmunes como Diana a la seducción erótica. Y en la primera Soledad el matrimonio se alza como lo había hecho para algunos poetas garcilasistas, como el mejor antídoto contra el poder de Eros, pues más que combatirlo —tarea imposible para los más— lo canaliza en el matrimonio donde el tremendo furor de Eros puede sosegar.

Es necesario investigar en la semántica de la imaginería astrológica y herméutica para comprender mejor también algunas obras literarias de esta época. He trabajado sobre los mencionados autores y a esos trabajos remito aquí para completar una mejor visión, con todo, panorámica. Y para este encuentro he querido acudir al gran desmitificador, Cervantes, para rastrear cuáles eran sus ideas sobre astrología, porque tampoco deja Cervantes de expresarse sobre la cuestión de las estrellas. Con ello quiero dar idea de la continuidad de un tema y de su importancia para ser investigado sin prejuicios.

LOS SABIOS ASTRÓLOGOS JUDICIARIOS EN EL *PERSILES* DE CERVANTES

No siempre ha entendido la crítica las alusiones a la astrología que contiene el *Persiles*. Millé y Giménez consideraba que tanto Lope como Cervantes habían seguido falsas supersticiones astrológicas y lo justificaba por el atraso científico de aquella sociedad o por la influencia de la vejez, o por malos consejos femeninos. Escribía Millé y Giménez:

Es natural que, como muy bien apunta el señor Amezúa... Cervantes no dejase de participar en cierto grado de las supersticiones de su tiempo. Hay que distinguir también entre el Cervantes del *Quijote* y de las *Novelas*, de una parte y el *Persiles*, de otra. En esta última obra, sea por el influjo del género (novela bizantina de aventuras) que lo traía de suyo, o por el de la vejez, ya tan avanzada, Cervantes se muestra mucho más supersticioso que en aquellas.³³

Mal le hubiera vuelto a sonar a Cervantes que se esgrimiera su vejez para minusvalorar su lucidez y con no menos gracia que en el prólogo de la segunda parte del *Quijote* hubiera respondido a esas suposiciones de ambos Millé y Amezúa. El pasaje en cuestión del *Quijote* lo incorpora Millé en la siguiente cita:

³³ Millé y Giménez, «El horóscopo de Lope de Vega», *Humanidades*, 15 (1927), La Plata, págs. 69-96, (págs. 70-1, n. 1).

En España, pese a las prohibiciones de la Iglesia y del Estado, y a los procesos inquisitoriales, la adivinación astrológica era una creencia general. Los comienzos del siglo xvii se caracterizaban por un recrudecimiento de esta superstición, si hemos de creer a Cervantes, cuando en la segunda parte del *Quijote* (1615) alude a «estas figuras que llaman judiciarias, que tanto ahora se usan en España, que no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo, que no presuma de alzar una figura, como si fuera una sota de naipes del suelo, echando a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia» (pág. 72)

Para Millé «ciencia» querría decir en ese pasaje «astronomía», frente a la astrología, pero no lo creo así, sino que distingue Cervantes la charlatanería de los falsos astrólogos de la astrología judiciaria bien hecha, la que había sido admitida por el neoplatonismo florentino. Habría que recordar también la proximidad de composición de la segunda parte del *Quijote* y el *Persiles* para descartar la vejez como causa que explicaría el ataque que según Millé hay contra la astrología en el mencionado pasaje del *Quijote* frente a su defensa supersticiosa en el *Persiles*.

Las ideas de Cervantes sobre la astrología se desarrollan y se fundamentan en el *Persiles* sobre todo mediante la figura de dos sabios astrólogos judicarios, Mauricio y Soldino. A través de ellos vemos que esa «maravillosa ciencia» aludida por don Quijote no era la astronomía entendida en sentido positivista como anacrónicamente quiso poner Millé en la intención cervantina, sino la astrología neoplatónica que incluía la judiciaria, a pesar de que ésta ya andaba condenada por la Iglesia. Lo único que se denunciaba en el pasaje cervantino del *Quijote* era la ignorancia atrevida de muchos para servirse de una ciencia que desconocían, pero no la ciencia misma.³⁴

³⁴ El pasaje cervantino pertenece al episodio de Maese Pedro y el mono adivino de la segunda parte del *Quijote*, cuando don Quijote explica a Sancho que el mono sólo sabe las cosas pasadas y presentes y no las futuras porque tiene hecho pacto con el diablo: «está claro que este mono habla con el estilo del diablo, y estoy maravillado cómo no le han acusado al Santo Oficio... porque cierto está que este mono no es astrólogo, ni su amo ni él alzan ni saben hacer estas figuras que llaman “judiciarias”, que tanto ahora se usan en España, que no hay mujercilla, ni paje, ni zapatero de viejo que no presuma de alzar alguna figura, como si fuera una sota de naipes del suelo, echando a perder con sus mentiras e ignorancias la verdad maravillosa de la ciencia». Lo que entiendo que critica don Quijote en este fragmento es que cualquiera levante figuras —cartas astrológicas— como si fuera tan sencillo como levantar una carta de naipes del suelo, siendo, por el contrario una ciencia maravillosa que requiere técnica y conocimientos muy complejos. Mauricio en el *Persiles* levanta figuras con toda seriedad y se mantiene humilde y Soldino ya no necesita levantar figuras porque las percibe directamente observando los cielos y su larga experiencia de judicario. La «verdad maravillosa de la ciencia» en estos dos judicarios funciona porque la usan dos sabios de gran prudencia y conocimiento y no cualquier charlatán sin idea de la astrología. Al margen de la cuestión de su «validez», no era ni es la astrología un sistema de adivinación sencillo ni al alcance de cualquiera que no se dedicara durante muchos años a su estudio, que implicaba entre otras cosas las matemáticas, por lo que eran llamados matemáticos los astrólogos.

El personaje del astrólogo Mauricio en el *Persiles* guarda relación con la figura del sabio tal como había aparecido en personajes como Severo en la poesía de Garcilaso, o la sabia Felicia de la literatura pastoril, aunque sobre esta última figura ya criticara Cervantes en el *Quijote* los procedimientos mágicos para resolver el mal de amores; procedimientos habituales en la novela pastoril.³⁵ Mauricio, como buen personaje cervantino para encarnar la sabiduría, será un personaje desmitificador, y exigirá una cierta dosis de realismo y de verosimilitud, aunque Cervantes sabe que es un tema complicado de presentar.

Esta novela es explícitamente simbólica, más que ninguna otra del autor. Y para este fin simbólico Cervantes recurre a la astrología neoplatónica y crea unos personajes como los de Mauricio y Soldino que son sabios y astrólogos judicia-rios a un tiempo. En la propia concepción estructural del *Persiles* puede estar manifiesta la simbología astrológica: una estructura basada en la disposición de los cuatro elementos primordiales de más pesados, agua y tierra, a más ligeros, aire y fuego, es coherente con las diferencias de estilo entre los dos primeros libros y los dos últimos, con el predominio de lo narrativo en la primera parte frente al cúmulo de digresiones del autor en la segunda parte, que desplazan casi a los personajes, lo cual expresa esa idea de estructura a lo *Conde Lucanor* en que lo narrativo más espeso y abundante se acumula al principio, y lo doctrinal, menos abundante pero más sutil, se pone al final, creando una sensación de ascenso; ascenso que era evocado por Avalle-Arce como una metáfora de la cadena del ser, para expresar una escala ontológica:

El punto de partida fue el supuesto mental de la cadena del ser. La inmensidad del ámbito compatible con tal supuesto se halla en la novela bizantina (género mimado por los humanistas por lo demás), que se cristianiza efectivamente al convertir a los protagonistas en peregrinos. El peregrino es el tipo literario de la Reforma Católica, y es el tipo apropiado para recorrer la cadena del ser, al mismo tiempo que los diversos ámbitos geográficos. El tipo del peregrino es símbolo de la vida humana y, a la vez, su peregrinación es una de amor. De la mano de los protagonistas el tema del amor también asciende la escala de perfección. Y de tal manera los peregrinos y la novela terminan en Roma... de las mazmorras de la Isla Bárbara al «cielo de la tierra». (pág. 26)³⁶

Leída la novela con esa clave, para Avalle-Arce en el primer eslabón de evolución estarían los personajes bárbaros que protagonizan el primer libro; en el segundo

³⁵ Así decía el cura en el famoso episodio del escrutinio de la biblioteca de don Quijote: «Y pues comenzamos por *La Diana* de Montemayor, soy de parecer que no se queme, sino que se le quite todo aquello que trata de la sabia Felicia y de la agua encantada».

³⁶ Cito según la edición de Avalle-Arce: Castalia, 2001.

Clodio y Rosamunda, que aunque imperfectos, son superiores a los bárbaros; luego Arnaldo, y finalmente, en el escalón superior física y moralmente, Persiles y Segismunda.

Hay que decir, sin embargo, que la superioridad intelectual la pone Cervantes en los personajes astrólogos judiciales, Mauricio y Soldino, aunque se deja sobreentendido, por razones obvias, que el Sumo Pontífice de Roma está por encima de todos.

La geografía también recuerda una cierta escala en la cadena del ser, desde la Isla Bárbara (elementos tierra y agua), sin contornos definidos, hasta la Europa Católica cuyo centro espiritual está en Roma (elementos aire y fuego).

Los personajes no son tan «acartonados» como los describe Avelar-Arce,³⁷ aunque sí simbólicos y conforman una extensa galería. Más que una cadena con peldaños definidos hay en esta novela un maridaje muy explícito entre las ideas cristianas y las neoplatónicas. Lo platónico resuena desde el principio de la narración. El comienzo con las voces del bárbaro Corsicurbo pidiendo a Cloelia que saque de la mazmorra a Periandro marca ese punto de partida desde la oscuridad de caverna platónica, con no pocos recordatorios de caverna polifémica gongorina también. En esa oscuridad yace un ser como Periandro que es todo luz; luz sobre todo venusiana, pues a sus diecinueve o veinte años está en la edad que rige Venus y tiene todo lo que en suma representa ese arquetipo planetario: la fuerza de la belleza,

sacaron asido fuertemente a un mancebo, al parecer de hasta diecinueve o veinte años, vestido de lienzo basto, como marinero, pero hermoso sobre todo encarecimiento... limpiáronle el rostro, que cubierto de polvo tenía, y descubrió una tan maravillosa hermosura, que suspendió y eterneció los pechos de aquellos que para ser sus verdugos le llevaban (pág. 52)

Belleza venusiana tan perfecta que permite el andrógino ficiniano, y con ello la facilidad con que se disfrazan ambos amantes del sexo opuesto.³⁸

³⁷ «La intención universalizadora del autor tiene, como consecuencia y contrapartida, la abstracción. Y por ello, los principales personajes del *Persiles* son todos unidimensionales y acartonados. No son cuerpos opacos de carne y hueso, sino transparentes símbolos de validez universal: Persiles y Segismunda son los perfectos amantes cristianos» (Avelar-Arce, pág. 27). No son sólo los perfectos amantes cristianos sino los perfectos amantes neoplatónicos tal y como son descritos en *De amore* de Ficino, predestinados el uno para el otro. *Vid.* sobre estas cuestiones nuestro artículo «La Venus Urania en Garcilaso...», art. cit.

³⁸ «cuadráronle a Arnaldo las razones de Periandro, y sin reparar en algunos inconvenientes que se le ofrecían, las puso en obra, y de muchos y ricos vestidos de que venía proveído por si hallaba a Auristela, vistió a Periandro, que quedó, al parecer, la más gallarda y hermosa mujer que hasta entonces los ojos humanos habían visto...» (pág. 60)

Es cierto que esta belleza arquetípicamente venusiana con la que parte Perianandro en la novela tendrá que perfeccionarse a través de las pruebas del peregrinaje hasta Roma, superando la amenaza de los celos, que es la mayor prueba para esa edad, y espiritualizando su amor por Auristela, amándola incluso cuando la enfermedad acabe temporalmente con su belleza. Y lo mismo vale para Auristela y semejantes serán sus pruebas.

Pero también en lo que respecta a la evolución de los amantes protagonistas y de Periandro en particular, hay que notar que desde su primera aparición se trata de un personaje cristiano, explícitamente cristiano, que no puede evolucionar pues desde la ignorancia a la fe porque ya parte con ella:

Gracias os hago, ¡oh inmensos y piadosos cielos!, de que me habéis traído a morir adonde vuestra luz vea mi muerte, y no adonde estos oscuros calabozos, de donde ahora salgo, de sombras caliginosas la cuadran. Bien querría yo no morir desesperado a lo menos, porque soy cristiano; pero mis desdichas son tales, que me llaman, y casi fuerzan a desearlo. (pág. 52)

Y si bien todo el peregrinaje de los amantes se sincroniza con un viaje hacia Roma y hacia lo que ésta significa para la espiritualidad católica del momento, lo cierto es que el *Persiles* trata poco de teología. Los amantes protagonistas no adquieren mayores conocimientos religiosos ni se hace combatir dialécticamente a católicos y protestantes, aunque sí hay creo algún guiño antiprottestante. Así si el colérico pero noblote español Antonio representa la quintaesencia del carácter de su nación, el seductor Rutilio representa también el carácter italiano; y Manuel del Sosa, el portugués representará a la suya con lo más tópico que se les atribuye: su carácter enamorado,³⁹ que le lleva a morir de amor una vez que su amada Leonora prefiere casarse con Dios. Si los ingleses son representados por la lujuriosa Rosamunda y el maldiciente Clodio el lector tiene servido el estereotipo para esa nación, a la que en esta novela se quiere dejar fuera del círculo de Roma, si no entre la gente bárbara como la de la Isla, entre la gente pecadora. De ahí que en lo sugerido por analogía en este despliegue de estereotipos y caracteres nacionales, que a su vez se corresponde con los temperamentos básicos: el colérico Antonio, el sanguíneo Rutilio, el flemático y melancólico Manuel del Sosa, Inglaterra se lleve la peor parte con los peores personajes como posible guiño contra el separatismo protestante.

El español Antonio el bárbaro se presenta a sí mismo con símbolos astrológicos muy lexicalizados que le retratan como buen soldado del Marte cristiano (Carlos V):

³⁹ Lope dirá en varias ocasiones que tiene el alma portuguesa, sinónimo de alma enamorada.

Inclinóme mi estrella, si bien en parte a las letras, mucho más a las armas. No tuve amistad en mis verdes años ni con Ceres ni con Baco, y así en mí siempre estuvo Venus fría. Llevado, pues, de mi inclinación natural, dejé mi patria, y fuíme a la guerra que entonces la majestad del César Carlos V hacía en Alemania, contra algunos potentados della. Fueme Marte favorable, alcancé nombre de buen soldado, honróme el Emperador, tuve amigos, y, sobre todo, aprendí a ser liberal y bien criado, que estas virtudes aprenden en la escuela del Marte cristiano. (págs. 72-73)

Antonio establece en esta presentación que las estrellas inclinan, y lo simboliza con su destacado Marte, que dota de habilidad para las armas, al servicio del Emperador Carlos V, Marte cristiano, en cuyo servicio los soldados son generosos y bien educados. En Antonio, como en su hijo del mismo nombre, no hará mella Venus, ni la seducción de los placeres que representa ese arquetipo planetario.

En medio de esta galería de personajes no poco simbólicos, aparece, en el mismo barco en que vienen los incorregibles Clodio y Rosamunda, Mauricio el astrólogo y su hija Transila; ésta huyendo de una bárbara costumbre que la obligaba a acostarse con los hermanos de su marido; costumbre que a la lujuriosa Rosamunda no le parece tan mala, pues así habría aprendido a dar más placer luego a su esposo. Por boca de Rosamunda oímos de nuevo la poca estima que siente Cervantes por la sátira y la maledicencia, en una sabrosísima diatriba contra Clodio, a quien dice que «en son de decir gracias te has desgraciado con todo el mundo» (pág. 119) porque «no todas las verdades han de salir en público, ni a los ojos de todos» (pág. 119). Crítica que Mauricio secunda, pues a él le corresponde en esta obra el papel de sabio, además de astrólogo:

Sí, que tiene razón Rosamunda, que las verdades de las culpas cometidas en secreto, nadie ha de ser osado de sacarlas en público, especialmente las de los reyes y príncipes que nos gobiernan [...] nadie quiere que le reprendan en público; y así los satíricos, los maldicientes, los malintencionados son desterrados y echados de sus casas, sin honra y con vituperio, sin que les quede otra alabanza que llamarse agudos sobre bellacos, y bellacos sobre agudos, y es como suele decirse: la traición contenta, pero el traidor enfada. Y hay más: que las honras que se quitan por escrito, como vuelan y pasan de gente en gente, no se pueden reducir a restitución, sin la cual no se perdonan los pecados. (págs. 119-120)

Lo simbólico de los personajes no quita viveza y profundidad moral a las reflexiones sin renunciar a la gracia con que se expresan; por esa razón no estoy tan de acuerdo con el calificativo de «acartonados» que emplea Avalle-Arce para referirse a los personajes de esta novela.

Por la dimensión filosófica extraordinaria que tiene el *Persiles* no podía dejar de plantearse la cuestión de las estrellas. Antonio el español ha dicho que las estrellas inclinan y Mauricio y luego Soldino serán los encargados de matizar la postura cervantina frente a esa cuestión. Tras contar Transila a los presentes su desgraciada historia, su padre Mauricio hace el primer discurso explícito sobre astrología:

Ya sabes, hermosa Transila, querida hija, cómo en mis estudios y ejercicios, entre otros muchos gustosos y loables, me llevaron tras sí los de la astrología judiciaria, como aquellos que, cuando aciertan, cumplen el natural deseo que todos los hombres tienen, no sólo de saber todo lo pasado y presente, sino lo por venir. Viéndote, pues, perdida, noté al punto, observé los astros, miré el aspecto de los planetas, señalé los sitios y casas necesarias para que respondiese mi trabajo a mi deseo, porque ninguna ciencia en cuanto a ciencia engaña: el engaño está en quien no la sabe, principalmente la del astrología, por la velocidad de los cielos, que se lleva tras sí todas las estrellas, las cuales no influyen en este lugar lo que en aquél, ni en aquél lo que en éste; y así el astrólogo judiciario, si acierta alguna vez en sus juicios, es por arrimarse a lo más probable y más experimentado, y el mejor astrólogo del mundo, puesto que muchas veces se engaña, es el demonio, porque no solamente juzga lo por venir por la ciencia que sabe, sino también por las premisas y conjeturas; y como ha tanto tiempo que tiene experiencia de los casos pasados y tanta noticia de los presentes, con facilidad se arroja a juzgar los por venir, lo que no tenemos los aprendices de esta ciencia, pues hemos de juzgar siempre a tiento y con poca seguridad (pág. 116)

Hay que reparar en que se está hablando de astrología judiciaria condenada por la Iglesia. Es natural pues que Cervantes se cure en salud y ponga en boca de Mauricio las reservas respecto a esta ciencia, y que incluso resucite la tradicional asociación entre los poderes diabólicos y la astrología tantas veces manifestada por la Iglesia. Hay en esa intervención, no obstante, algunos matices interesantes. Lo primero, el reconocimiento de que no falla la ciencia de la astrología sino en todo caso los astrólogos⁴⁰. También deja entrever que la astrología judiciaria se maneja por precarias estadísticas o «lo experimentado». Se insinúa la relatividad de lo medido por astrología y la dificultad de sacar conclusiones exactas cuando hay tanta variable de por medio en tiempo y espacio a la hora de medir

⁴⁰ Semejante distinción hará Cervantes en el *Viaje del Parnaso* entre la poesía como ciencia excelsa y los mediocres poetas que dicen servirla. No falla la poesía sino los poetas, como no falla la astrología sino los malos astrólogos, y los dos que aparecen en esta obra, Mauricio y Soldino, no fallan porque son verdaderos sabios judicarios y hombres prudentes.

los movimientos celestes, desde un sitio u otro del planeta. Y deja bien claro el propio Mauricio sus reservas y su modestia sobre este tipo de astrología judiciaria; pese a lo cual, va a hacer una interrogación judiciaria para adivinar lo que ha de suceder a su hija Transila:

Con todo eso, alcancé que tu perdición había de durar dos años, y que te había de cobrar este día y en esta parte, para remozar mis canas y para dar gracias a los cielos del hallazgo de mi tesoro, alegrando mi espíritu con tu presencia. (pág. 116)

De modo que la astrología judiciaria le ha guiado a Mauricio hacia su hija Transila hasta la Isla Bárbara a donde la habían llevado unos corsarios para venderla, a pesar de los reparos que él mismo manifiesta sobre el mal uso de esa ciencia.⁴¹ Y pues su predicción ha resultado tan eficaz para encontrar a su propia hija, en lo sucesivo el grupo de peregrinos juntados por la fortuna requerirá de sus servicios como astrólogo. Así, en el capítulo dieciocho del primer libro, Mauricio pronostica un mal suceso que les sucederá en el mar, anunciado por Mauricio con todo misterio:

Dijo Mauricio que si la buena suerte les escapaba de una mala que les amenazaba muy propincua, tendría buen suceso el viaje; y que el tal peligro, puesto que era de agua, no había de suceder, si sucediese, por borrasca ni tormenta del mar ni de la tierra, sino por una traición mezclada y aun forjada del todo de deshonestos y lascivos deseos. (pág. 129)

Mauricio ha debido ver que el peligro estaba en los signos de agua cuando ha hecho su trabajo de interrogaciones. Tal y como ha anunciado Mauricio el peligro alimenta la curiosidad del grupo y del lector. Así Periandro le pide al astrólogo que precise más el peligro pues teme que Arnaldo se lleve a su Auristela:

Mauricio respondió que no lo sabía, puesto que le tenía por cierto [el mal suceso], y aunque templaba su rigor con que ninguno de los que en él se hallasen había de perder la vida, sino el sosiego y la quietud, y habían de ver rompidos la mitad de sus desinios, sus más bien encaminadas esperanzas (págs. 129-130)

De este modo, sin aguardar como sugiere Periandro a que pasen los malos influjos planetarios, decide Mauricio la partida, pues no hay riesgo para la vida y la demora puede conllevar peligros mayores:

⁴¹ Este tipo de ambigüedad será aún más extrema en *La Dorotea* de Lope.

Puso los ojos en el cielo Mauricio, y de nuevo tornó a mirar en su imaginación las señales de la figura que había levantado, y de nuevo confirmó el peligro que les amenazaba; pero nunca supo atinar de qué parte les vendría. Con esta confusión y sobresalto se quedó dormido encima de la cubierta de la nave (pág. 131)

Sueña Mauricio que la nave se anega de agua y despierta a gritos al príncipe Arnaldo. Lo que ha visto en la figura astrológica lo ha vuelto a ver en sueños, y asustado exclama después de que los marineros de Arnaldo desmientan el hundimiento: «Así debe ser —dijo Mauricio— sino que yo, como viejo, en quien el temor tiene su asiento de ordinario, hasta los sueños me espantan, y plega a Dios que este mi sueño lo sea, que yo me holgaría de parecer viejo temeroso antes que verdadero judiciario» (pág. 132). Pero es su faceta de buen judiciario e intuitivo la que va a resultar cierta. No sin antes hacer la mejor digresión de toda la novela sobre la influencia de las estrellas en los hombres, a propósito de la sorpresa que muestra Antonio porque un danzarín como Rutilio pueda ser poeta:

Y Mauricio dijo: —Posible cosa es que un oficial sea poeta, porque la poesía no está en las manos, sino en el entendimiento, y tan capaz es el alma del sastre para ser poeta, como la de un maese de campo; porque las almas todas son iguales y de una misma masa en sus principios, criadas y formadas por su Hacedor, y según la caja y temperamento del cuerpo, donde las encierra, así parecen ellas más o menos discretas, y atienden y se aficionan a saber las ciencias, artes o habilidades a que las estrellas más las inclinan; pero más principalmente y propia se dice, que el poeta *nascitur*. (págs. 132-133)

Mauricio puede manifestar dudas sobre las certezas de los pronósticos de astrología judiciaria, pero no manifiesta ninguna duda sobre el viaje del alma que desde el *Timeo* se afirma se hace descendiendo por las esferas planetarias y recibiendo de éstas sus influencias buenas y malas.⁴² Era ciencia para Cervantes

⁴² No creemos que acierte en la interpretación de ese pasaje Avalor-Arce cuando afirma: «Este discurso de Mauricio está inspirado en el *Examen de Ingenios* de Huarte de san Juan» (pág. 133, n. 109). Las ideas de Cervantes sobre fisonomía y carácter tal y como se dejan caer a lo largo de su obra son mucho más sutiles que las expresadas por el *Examen de ingenios* que es en muchos aspectos contrario al espíritu humanista por la cantidad de supersticiones que incluye presentándolas como ciencia. Y sin embargo es cierto que el libro de Huarte de San Juan se ha convertido para la crítica en el cajón de sastre donde supuestamente deben hallarse todos los conocimientos científicos de la época sobre la ciencia del carácter. Mucho habrá que investigar en ese sentido para valorar en su justa medida el impacto de ese escrito en el humanismo español. Mi impresión es que está sobrevalorado.

aunque merezca ser tildada de superstición por Millé y Giménez y tantos otros para quienes toda mención astrológica entra en el mismo saco de supersticiones precientíficas. A menos que todo Platón se considere supersticioso, no debe achacarse a senilidad lo que es filosofía platónica; filosofía que sostuvo medularmente a los renacentistas españoles.⁴³

El sueño de Mauricio está en consonancia con su trabajo astrológico judicial, de modo que su vaticinio de que algún peligro les avendrá en el viaje está reforzado por dos vías distintas, como intuitivo y como astrólogo, y pese a su modestia y prudencia, será infalible:

Si yo no estuviera enseñado en la verdad católica, y me acordara de lo que dice Dios en el Levítico: «No seáis agoreros, ni deis crédito a los sueños», porque no a todos es dado el entenderlos, que me atreviera a juzgar del sueño que me puso en tal sobresalto, el cual, según mi parecer, no me vino por algunas de las causas de donde suelen proceder los sueños, que, cuando no son revelaciones divinas o ilusiones del demonio, proceden, o de los muchos manjares que suben vapores al cerebro, con que turban el sentido común, o ya de aquello que el hombre trata más de día. Ni el sueño que me turbó cae debajo de la observación de la astrología, porque sin guardar puntos ni observar astros, señalar rumbos ni mirar imágenes, me pareció ver visiblemente que en un gran palacio de madera, donde estábamos todos los que aquí vamos, llovían rayos del cielo que le abrían todo, y por las bocas que hacían, descargaban las nubes, no sólo un mar, sino mil mares de agua; de tal manera que creyendo que me iba anegando comencé a dar voces... y aún no estoy libre de este temor que no me queden algunas reliquias en el alma. Y como sé que no hay más cierta astrología que la prudencia, de quien nacen los acertados discursos, ¿qué mucho que, yendo navegando en un navío de madera, tema rayos del cielo, nubes del aire y aguas del mar? Pero lo que más me confunde y suspende, si algún daño nos amenaza, no ha de ser de ningún elemento... sino de una traición, forjada, como ya otra vez he dicho, en algunos lascivos pechos (págs. 136-137)

Mauricio ha dicho desde que hiciera el trabajo judicial que el mal vendría de parte del agua. Con la clarividencia del sueño, método que él mismo se encarga de aclarar como distinto del astrológico, teme que el vaticinio se cumplirá sin remedio, pese a lo cual guarda prudencia y se muestra modesto, pensando

⁴³ Un estudio de la supervivencia del platonismo y su conexión con otras manifestaciones de la sabiduría antigua puede verse en Mario Rosa de Luna, *El simbolismo de las religiones del mundo*, ed. y presentación de E. Cortijo, España: Editorial Renacimiento, 2006. Aunque demasiado apasionado tal vez por su fascinación por la teosofía, y un tanto apresurado en su redacción, el trabajo merece la pena.

en la posibilidad de que su sueño provenga de su lógico miedo a embarcarse. Pero con el mar en calma lanza Mauricio su tercer y final aviso: «¡Sin duda nos anegamos! ¡Anegámonos sin duda!» (pág. 138). Ahora es la intuición directa sobre lo que ya está sucediendo lo que le hace avisar aún antes de ver realmente el peligro. Efectivamente el barco se anega y el grupo se salva en un esquiife y una barca que separan de nuevo a los protagonistas. Uno de los dos soldados que planeaban secuestrar a Auristela y Transila para gozarlas, confiesa antes de suicidarse que habían sido ellos los que habían perforado el barco para que se hundiera. El vaticinio de Mauricio ha salido cierto en sus tres etapas: trabajo astrológico, sueño premonitorio e intuición directa, mostrándose así como un verdadero sabio de los que, a modo de los descritos por Plotino, sabe ver una cosa en otra. Prudente pero precavido, ha aunado los conocimientos de una ciencia como la astrología judiciaria, sobre la que él mismo confiesa que se yerra mucho, con los de la clarividencia a través de los sueños, y, por último, antes de ver el suceso, su intuición directa le ha alertado ya sin duda ninguna de que se estaban hundiendo.

A diferencia de otros personajes de sabiduría de la novela pastoril, el sabio Mauricio no se muestra poseedor de una magia fantástica como el agua que todo lo cura de la sabia Felicia, sino de un saber observar los acontecimientos con estudio, intuición, prudencia y gran humildad. Y Cervantes nos muestra todo el proceso de su vaticinio para que el propio proceso revele el carácter de este sabio astrólogo, prudente y humilde, pero certero en sus intuiciones y en el uso de su astrología judiciaria. Su sabiduría se intenta cimentar en la verosimilitud y no en la magia fantástica, por más que no se entienda verosimilitud con los criterios que algunos positivistas demandarían. Lo sutil en Cervantes y en los renacentistas neoplatónicos no está reñido con la claridad de juicio. La percepción sutil está permitida en el *Persiles* a través del personaje de Mauricio y aún más con Soldino, que se alzan como las voces más sabias dentro de la narración, aunque simbólicamente se deja para Roma y su Sumo Pontífice el lugar que jerárquicamente le confiere la Iglesia católica en tiempos tan revueltos. Mauricio recuerda más al sabio Severo de las églogas garcilasistas o al Arias Montano evocado por Aldana en su famosa epístola que a la sabia Felicia. Encarna el prototipo de sabio neoplatónico que es capaz de ver una cosa en otra siguiendo la ley de la analogía universal. Y acierta plenamente como acertará el personaje del astrólogo, César, en *La Dorotea*, donde la cuestión se plantea de modo similar, aunque Lope se pierde en incorporar un sin fin de tópicos sobre el problema de las estrellas que conforman un minitratado sobre la cuestión de la astrología insertado dentro de *La Dorotea*.

Mauricio sabe también cómo servirse de la astrología para predecir el tiempo; faceta ésta de la astrología que desde San Isidoro se llamó astrología natural. En el estado de deriva en que va el esquiife «miraba las estrellas, y aunque no

parecían del todo en todo, algunas que entre la escuridad se mostraban le daban indicios de venidera serenidad, pero no le mostraban en qué parte se hallaba» (pág. 140).

Mauricio es además un gran conocedor de la naturaleza humana, y sabe que el tipo de desastre por la lujuria de algunos no ha terminado con el hundimiento del barco sino que sigue siendo una amenaza. La lascivia mata a Rosamunda que prefiere morir a vivir sin sus deleites sexuales en un tipo de esclavitud y adicción que recuerdan la descrita hacia sus drogas por la bruja Cañizares.⁴⁴

Mauricio teme que la hermosura de las jóvenes despierte de nuevo más lujuria entre los corsarios: «mal contento de aquella compañía, siempre iba temiendo algún revés... y como viejo y experimentado en las cosas del mundo, no le cabía el corazón en el pecho, temiendo que la mucha hermosura de Auristela, la gallardía y buen parecer de su hija Transila, los pocos años y nuevo traje de Constanza no despertasen en aquellos corsarios algún mal pensamiento» (pág. 148).

Sabe Cervantes como María de Zayas que la hermosura de las jóvenes es muchas veces su mejor pasaporte hacia la desgracia. Corresponde a Mauricio cerrar el primer libro con una reflexión sobre el poder del amor como ley natural no siempre concorde con las leyes sociales:

El amor junta los cetros con los cayados, la grandeza con la bajeza, hace posible lo imposible, iguala los estados y viene a ser poderoso como la muerte. Ya sabes tú, señora, y sé yo muy bien, la gentileza, gallardía, y el valor de tu hermano Periandro, cuyas partes forman un compuesto de singular hermosura; y es privilegio de la hermosura rendir las voluntades y atraer los corazones de cuantos la conocen, y cuanto la hermosura es mayor y más conocida, es más amada y estimada. Así que, no sería milagro que Sinforosa, por principal que sea, ame a tu hermano (pág. 158)

Mauricio, pese a sus dotes, no adivina la relación verdadera que une a Periandro y Auristela (aunque sí la adivine el otro judicario, Soldino, de sabiduría mucho más elevada) y con esas palabras sobre el poder de la inclinación natural, echa Mauricio más leña al fuego de los celos de Auristela, cuya meta como la de su amante, será purificar esos celos, liberarse de esa cadena consustancial a la pasión amorosa. De momento Auristela tendrá que sufrir conociendo de primera mano el mal de amores que siente Sinforosa por su supuesto hermano, y en sus consejos de amiga que disimula sus celos, deja Auristela también su creencia en la influencia de las estrellas y los amores predestinados:

⁴⁴ Vid. nuestro artículo: «La Cañizares en el *Coloquio de los perros*: ¿Bruja o hechicera?» *Mester*, 18.1 (1989), págs. 1-7.

—No te mueran, ¡oh apasionada señora!, las palabras en la boca... bien sé que nuestras almas están siempre en continuo movimiento, sin que puedan dejar de estar atentas a querer bien a algún sujeto, a quien las estrellas las inclinan, que no se ha de decir que las fuerzan. Dime, señora, a quién quieres, a quién amas y a quién adoras: que como no des en el disparate de amar a un toro, ni en el que dio el que adoró el plátano, como sea hombre el que tú dices, adoras, no me causará espanto ni maravilla. Mujer soy como tú; mis deseos tengo, y hasta ahora por honra del alma no han salido a la boca, que bien pudiera, como señales de la calentura. (pág. 170)

Así se entera Auristela por boca de Sinforosa de que ésta ama a Periandro, y el autor a través de ambas voces nos retrata bien «los aprietos de un corazón enamorado». La enfermedad que contrae Auristela a partir de este momento, «dolencia del alma», no puede sanar con la venganza sobre Sinforosa, «que un generoso pecho no quiere vengarse cuando puede» (págs. 172-173). Un solo problema domina a todos a estas alturas sobre el que el narrador reflexiona con el tipo de sabiduría perenne: «Todos deseaban, pero a ninguno se le cumplían sus deseos: condición de la naturaleza humana, que puesto que Dios la crió perfecta, nosotros, por nuestra culpa, la hallamos siempre falta, la cual falta siempre ha de haber mientras no dejáremos de desear» (pág. 176).

El amor afecta también a la vejez, como al anciano rey Policarpo que le hace perder el sentido de la realidad. Y el anciano Mauricio, no dominado por las pasiones, está sin embargo cansado y deseoso de volver a su patria para lo cual vuelve a consultar la astrología:

Mauricio, también deseoso de volver a su patria, acudió a su ciencia, y halló en ella que grandes dificultades habían de impedir su partida. Comunicólas con Arnaldo y Periandro, que ya habían sabido los intentos de Sinforosa y Policarpo, que les puso mucho cuidado, por saber cierto, cuando el amoroso deseo se apodera de los poderosos [...] no se miran respetos, ni se cumplen palabras, ni guardan obligaciones (págs. 198-199)

Con este nuevo pronóstico de Mauricio sobre grandes dificultades provenientes de nuevo del mismo problema del deseo posesivo, esta vez del poderoso rey Policarpo por Auristela, y de su hija por Periandro, deciden los tres que Mauricio busque un bajel para escapar secretamente a Inglaterra, después de informar también a Auristela de los planes.

En el capítulo dieciocho del tercer libro, se une a las aventuras otro astrólogo judicial, Soldino, cuyo retrato arquetípico superará al de Mauricio en sabiduría:

En esto estaban, cuando entró por la puerta del mesón un hombre, cuya larga y blanca barba más de ochenta años le daba de edad; venía vestido ni como peregrino, ni como religioso, puesto que lo uno y lo otro parecía; traía la cabeza descubierta, rasa y calva en el medio, y por los lados, luengas y blanquísimas canas le pendían; sustentaba el agobiado cuerpo sobre un retorcido cayado que de báculo le servía. En efecto, todo él y todas las partes representaban un venerable anciano digno de todo respeto, al cual apenas hubo visto la dueña del mesón, cuando hincándose de rodillas, le dijo:

—Contaré yo este día, padre Soldino, entre los venturosos de mi vida, pues he merecido verte en mi casa: que nunca vienes a ella sino para bien mío, y volviéndose a los circunstantes prosiguió diciendo:

—Este montón de nieve y esta estatua de mármol blanco que se mueve, que aquí veis, señores, es la del famoso Soldino, cuya fama, no sólo en Francia, sino en todas partes de la tierra se estiende. (págs. 392-393)

A lo que Soldino responde añadiendo un vaticinio astrológico:

—No me alabéis, buena señora... que tal vez la buena se engendra de la mala mentira. No la entrada sino la salida hace a los hombres venturosos. La virtud que tiene por remate el vicio no es virtud, sino vicio. Pero con todo esto quiero acreditarme con voz en la opinión que de mí tenéis. Mirad hoy por vuestra casa; porque destas bodas y destos regocijos que en ella se preparan se ha de engendrar un fuego que casi toda la consuma. (pág. 393)

Ante las murmuraciones de Coriano y su esposa Ruperta sobre el carácter de mágico o adivino de Soldino, éste responde acreditándose como astrólogo judiciario:

—No soy mago ni adivino, sino judiciario, cuya ciencia, si bien se sabe, casi enseña a adivinar. Creedme señores, por esta vez siquiera, y dejad esta estancia, y vamos a la mía, que en una cercana selva que hay aquí os dará, si no tan capaz, más seguro alojamiento (pág. 393)

Como Mauricio, Soldino se muestra humilde y prudente y dice que la astrología judiciaria «casi» enseña a adivinar, dejando en la expresión del «casi» todo el margen de error que humanamente pueden tener los astrólogos. Más como Soldino es también un sabio auténtico y un astrólogo judiciario aun mejor que Mauricio, la certeza de su vaticinio no se hace esperar: «Apenas hubo dicho esto, cuando entró Bartolomé, criado de Antonio y dijo a voces: —Señores, las cocinas se abrasan... la verdad tan manifiesta acreditó las palabras de Soldino»

(pág. 393). Soldino conduce al grupo capitaneado por Periandro y Auristela a su ermita y a su cueva donde el narrador interviene, por la posible duda sobre la verosimilitud del episodio:

al historiador no le conviene más que decir la verdad, parézcalo o no lo parezca. Con esta máxima, pues, el que escribió esta historia dice que Soldino con todo aquel escuadrón de damas y caballeros bajó por las gradas de la oscura cueva, y a menos de ochenta gradas se descubrió el cielo luciente y claro, y se vieron unos amenos y tendidos prados que entretenían la vista y alegraban las almas (pág. 395)

Esto no es la cueva de Montesinos y Soldino se encarga de aclararlo:

—Señores, esto no es encantamiento, y esta cueva por donde aquí hemos venido, no sirve sino de atajo para llegar desde allá arriba a este valle... Yo levanté aquella ermita y con mis brazos y con mi continuo trabajo cavé la cueva, y hice mío este valle, cuyas aguas me sustentan. Aquí, huyendo de la guerra, hallé la paz; el hambre que en ese mundo de allá arriba, si así se puede decir, tenía, halló aquí a la hartura; aquí en lugar de los príncipes y monarcas que mandan en el mundo, a quien yo servía, he hallado a estos árboles mudos, que aunque altos y pomposos, son humildes; aquí no suena en mis oídos el desdén de los emperadores, el enfado de sus ministros; aquí no veo dama que me desdigne, ni criado que mal me sirva, aquí soy yo señor de mí mismo, aquí tengo mi alma en mi palma, y aquí por vía recta encamino mis pensamientos y mis deseos al cielo; aquí he dado fin al estudio de las matemáticas, he contemplado el curso de las estrellas y el movimiento del sol y de la luna; aquí he hallado causas para alegrarme y causas para entristecerme, que aun están por venir, que serán tan ciertas según yo pienso, que corren parejas con la misma verdad (pág. 396)

Como el sabio Severo de la «Égloga II» de Garcilaso, Soldino lanza una profecía en la que fácilmente se reconocen los éxitos políticos de los Austrias contra el avance del Islam así como la tragedia del rey Sebastián de Portugal en la que también pereció el joven Aldana:

Agora, agora, como presente veo quitar la cabeza a un valiente pirata, un valeroso mancebo de la casa de Austria nacido. ¡Oh, si le viésedes, como yo le veo, arrastrando estandartes por el agua, bañando con menosprecio sus medias lunas...! Pero ¡Ay de mí!, que me hace entristecer otro coronado joven, tendido en la seca arena, de mil moras lanzas atravesado, el uno nieto

y el otro hijo del rayo espantoso de la guerra, jamás como se debe alabado Carlos Quinto, a quien yo serví muchos años y sirviera hasta que la vida se me acabara, si no lo estorbara el querer mudar la milicia mortal en la divina. Aquí estoy, donde sin libros, con sola la experiencia que he adquirido con el tiempo de mi soledad, te digo, ¡Oh Coriano! —y en saber yo tu nombre sin haberte visto jamás me acredite contigo— que gozarás de tu Ruperta largos años; y a ti Periandro, te aseguro buen suceso de tu peregrinación; tu hermana Auristela no lo será presto, y no porque ha de perder la vida con brevedad... el haber pronosticado el fuego, el saber vuestros nombres sin haberos visto jamás, las muertes que he dicho que he visto antes que vengan, os podrán mover si queréis a creerme (pág. 397)

Efectivamente los aciertos y la personalidad de Soldino superan a Mauricio. Lo presenta como astrólogo judicario y ermitaño que ha abandonado por voluntad propia los placeres del mundo. El narrador en todo caso interviene para reforzar la difícil verosimilitud que conlleva el retrato de un personaje tan fuera de lo normal. Soldino encarna a un tiempo los arquetipos de sabio, astrólogo, ermitaño y místico. Ya no necesita libros, dice, porque ha adquirido experiencia y está en posesión evidente de clarividencia y clariaudiencia. No hay un solo guiño del autor para quitar dignidad o verosimilitud a este personaje sino todo lo contrario. Y así el resto de personajes va convenciéndose de que hay ciertos poderes sutiles a disposición de los sabios esotéricos:

Se les vino a la memoria la profecía falsa de los isleños y las muchas de Mauricio, con las moriscas del jdraque, y últimamente las del español Soldino. Parecíales que andaban rodeados de adivinanzas y metidos hasta el alma en la judicaria astrología, que a no ser acreditada por la experiencia, con dificultad le dieran crédito. (pág. 398)

En plena Contrarreforma el autor está dejando caer que a la astrología judicaria no se la puede evaluar por prejuicios sino por experiencia, y así lo han verificado los personajes protagonistas. En tiempos de integrismo católico, la dignidad con que se plantea en esta obra la astrología judicaria es una contribución del autor a salvaguardar la tradición hermética neoplatónica y las aspiraciones universalistas del humanismo. Soldino recuerda a Arias Montano, y tiene una dimensión arquetípica semejante a la de Severo en la «Égloga II» de Garcilaso. Es Soldino un sabio que recibe como él mismo dice los sacramentos de vez en cuando y que ve la amenaza islámica para Occidente como lo más peligroso, sin mencionar el propio cisma cristiano. Aunque haya abandonado el mundo porta las ideas erasmistas sobre una Europa unida y civilizada por las buenas costumbres, la ley y una dimensión espiritual cristiana. Fueron también probablemente ideales

de Cervantes y los renacentistas españoles antes del cisma y de la involución que sobrevino en siglos posteriores.⁴⁵

Todos acatan los consejos de Soldino como pronunciados por un verdadero oráculo. Muy alta queda la imagen del astrólogo judicario en esta obra, equiparado a sabio, ermitaño, místico y verdadero oráculo.

La lectura anagógica del *Persiles* revela una religión universal bajo el barniz forzoso del catolicismo contrarreformista. De ahí que las verdades más sublimes que deja caer Cervantes en el *Persiles* sólo en la corteza puedan parecer contrarreformistas pues en su meollo y su profundidad alienta el humanismo universal. Creo que Cervantes amaba esta obra por la seriedad de lo planteado: la ciencia del conocerse y moderar las pasiones; ciencia tan ponderada en el *Persiles* que también quiere el autor que se subraye con la *Flor de aforismos peregrinos* que va compilando un peregrino en el libro cuarto del *Persiles*, con la sabiduría popular que recoge de unos y otros; aforismos entre los que se dice este esencial para entender el sentido último del *Persiles*:

No desees, y serás el más rico hombre del mundo. Y la firma decía: Diego de Ratos, corcovado, zapatero de viejo en Tordesillas, lugar de Castilla la Vieja, Junto a Valladolid.

—¡Por Dios —dijo Antonio—, que la firma está larga y tendida, y que el aforismo es el más breve y compendioso que pueda imaginarse! Porque está claro que lo que se desea es lo que falta, y el que no desea, no tiene falta de nada, y así será el más rico del mundo (pág. 418)

Siguiendo con la hipótesis de la división en cuatro libros evocando los cuatro elementos primordiales y su progresivo aligerarse de narración o exempla para condensar más la esencia o enseñanza, también a semejanza del *Conde Lucanor* se reservan los aforismos para la última parte, la más sintética, aunque no vaya aquí sin el humor cervantino.

Por vía de astrología judiciaria y por la boca del imponente Soldino o por vía de aforismo de boca del humilde zapatero corcovado, la lección principal del *Persiles* es universal: liberarse de las pasiones que esclavizan. Integrar, no suprimir, el humano apetito de la sensualidad en un amor elevado por el entendimiento, que es simbolizado en el matrimonio cristiano siguiendo el precedente de la «Égloga II» de Garcilaso, con el modelo matrimonial de los Duques de Alba o el más modélico aún matrimonio de Boscán en su famosa epístola a Hurtado

⁴⁵ Sobre el eco de la política de Carlos V en la literatura de su tiempo véase el interesante trabajo de Jesús Gómez, «Aspectos de la política imperial en los diálogos del primer renacimiento», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie IV, Historia Moderna, t. 16, 2003, págs. 31-51.

de Mendoza.⁴⁶ Ideales cortesanos y platónicos del primer humanismo español que emplea una similar poética de imágenes y filosofía astrológica ficiniana que Cervantes quiere consagrar en vez de demoler en su última novela, en tiempos en que estas ideas estaban más que bajo sospecha. Pero el «raro inventor» sabía hilar fino. De soldado a soldado, de Severo a Soldino. De Imperial a Garcilaso, y de Garcilaso a Cervantes hay toda una cadena de transmisión y diálogo de los escritores con el sustrato astrológico.

⁴⁶ La propuesta del matrimonio como antídoto para la enfermedad de amor fue tema favorito de las epístolas renacentistas y sigue apareciendo en las *Soledades* de Góngora (*Vid.* al respecto nuestro artículo «Arde la juventud...», art. cit.).